BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE

DES HAUTES ÉTUDES

SCIENCES RELIGIEUSES

QUARANTE-TROISIÈME VOLUME

ORIGÈNE

SA VIE, SON ŒUVRE, SA PENSÉE

VOLUME DEUXIÈME

L'AMBIANCE PHILOSOPHIQUE

OUVRAGES DE L'AUTEUR :

Clément d'Alexandrie, 2e édition, 1906 (épuisé).

Introduction à l'étude du Gnosticisme, 1903 (épuisé).

Étude sur les Origines des Églises de l'Age apostolique, 1909.

Gnostiques et Gnosticisme, 1913 (2e édition, 1925). Couronné par l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres.

Idéalisme et Réalisme *(Une application aux problèmes d'après guerre des idées politiques et sociales de Platon et d'Aristote),* 1920.

Origène, sa vie, son œuvre, sa pensée, 1er volume, 1923.

Esquisse de la pensée d'Origène, Huit conférences, 1925.

ORIGÈNE

SA VIE, SON ŒUVRE, SA PENSÉE

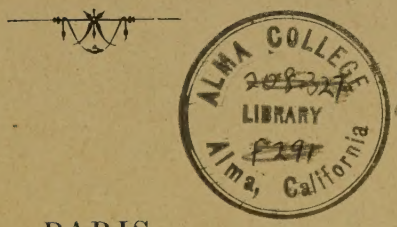
Prov. de Californie

VOLUME DEUXIÈME

L'AMBIANCE PHILOSOPHIQUE

PAR

EUGÈNE DE FAYE



208.32
Or4F

PARIS
LIBRAIRIE ERNEST LEROUX
28, RUE BONAPARTE, VI^e^

1927

11

AVANT-PROPOS

Nous avons consacré un premier volume à la vie et aux écrits d'Origène. Dans un troisième volume nous exposons ses doctrines. Entre ces deux volumes nous insérons celui-ci qui essaie de faire revivre le milieu philosophique qui a formé en très grande partie la pensée de notre auteur.

A première vue, le lecteur sera probablement porté à considérer ce deuxième volume comme un hors d'œuvre. Nous nous sommes efforcé d'en montrer l'utilité et même la nécessité. Ajoutons ici qu'en fait c'est une expérience sans cesse renouvelée qui nous a en quelque sorte contraint d'étudier cette période de l'histoire de la philosophie grecque qui fait le sujet de ce deuxième volume.

Comme tout le monde, nous avons commencé par constater qu'Origène a emprunté aux philosophes grecs certaines idées et une certaine technique. Bientôt nous avons été amené à reconnaître que les affinités de sa pensée avec celle des platoniciens, des stoïciens, des pythagoriciens, des péripatéticiens de son temps ont été plus profondes qu'il ne paraît. Plus nous le replongions

dans cette ambiance philosophique, et mieux s'expliquaient son esprit, ses tendances, ses idées. Situez-le au milieu des Plutarque, des Épictète, des Dion de Pruse, des Philostrate, des Lucien, et vous constaterez à chaque instant qu'il a subi les mêmes grands courants de pensée et de sentiment. Rien de plus curieux que d'observer comment ses convictions chrétiennes se sont accommodées de tant de conceptions authentiquement helléniques qu'il partage avec ces philosophes.

Veut-on se rendre compte à quel point le grand théologien d'Alexandrie qui est en même temps un grand chrétien est fils de la philosophie grecque, que l'on compare sa théologie à celle du IVe siècle. Si celle-ci a répudié celle d'Origène, c'est tout simplement parce qu'elle n'a plus rien du génie de la philosophie. Les raisonnements auxquels se livre Athanase au sujet du Logos prouvent avec la dernière évidence qu'il ne possède plus la notion même du Logos des philosophes. Le Logos n'est plus pour lui qu'un mot vide de son vrai sens. S'il en avait conservé la vraie signification, il n'aurait jamais songé à égaler le Fils au Père, le Logos à Dieu lui-même. La connaissance intime et réelle de la philosophie se perd après Origène, et c'est pour cette raison que l'Église l'a traité d'hérétique, au lieu de le considérer comme le précurseur de sa propre théologie.

Il ne s'agit nullement dans ce volume de faire l'histoire d'une certaine période de la philosophie grecque. Nous nous bornons à en mettre en relief les traits essentiels, afin d'éclairer le mieux possible les voies que suit la pensée grecque qui a été l'institutrice de celle d'Origène comme de celle de son temps. Plus on aura présente

à l'esprit la vivante image de cette philosophie, et plus aussi s'éclaireront les doctrines de notre auteur. On reconnaîtra alors, croyons-nous, que cette étude, bien loin d'être superflue, est indispensable à qui veut connaître à fond Origène.

CHAPITRE PREMIER

LE PROBLÈME DES SOURCES DE LA PENSÉE D'ORIGÈNE

Il n'est pas douteux qu'en la personne d'Origène se sont rencontrés et associés un philosophe grec et un chrétien de l'ancienne église. Il est d'une part imbu jusqu'aux moelles de la science alexandrine. Il est grammairien, commentateur, allégoriste comme le sont ses maîtres. En particulier la philosophie représentée alors avec éclat à Alexandrie a été son institutrice. Il ne peut penser, raisonner, discuter qu'à la manière des Grecs cultivés de son temps. Toute sa mentalité est d'un érudit et d'un philosophe alexandrin. D'autre part, ce même Origène est foncièrement chrétien. Personne n'en doutait. Porphyre le sait absolument sincère; il regrette d'autant plus qu'un homme aussi instruit donne dans les aberrations des chrétiens. Nous avons déjà souligné le fait que d'un bout à l'autre de sa carrière l'auteur du *De Martyrio* est resté fidèle à ses convictions; il demeure jusqu'à sa mort chrétien aussi enthousiaste qu'aux jours de son adolescence. Ce qui n'est pas moins significatif, c'est que lui-même se déclare bien haut de la secte honnie. Dans les premières pages du *Contra Celsum*, il reconnaît que les chrétiens sont en marge de la société ; ils ne sont pas incorporés dans le régime ; ils n'ont pas à vrai dire d'existence légale. « Ils sont hors la loi ». Cela n'empêche pas Origène de s'identifier avec les chrétiens ; il est des leurs;

il va prendre leur défense. A la fin de son livre, Celse proposait aux chrétiens de son temps une sorte de traité de paix. Les conditions qu'il y posait pouvaient paraître acceptables. Pourvu que les chrétiens ne refusassent pas de rendre hommage à l'empereur, et que celui-ci pût compter sur leur loyal concours pour défendre l'Empire, ils penseraient ce qu'ils voudraient, croiraient ce qui leur plairait. Si Origène n'avait été qu'un chrétien tiède, plus philosophe que disciple du Christ, il aurait probablement souscrit à de telles conditions. Mais il les rejette, non sans quelque dédain.

Il est naturel que le philosophe et le chrétien qui voisinaient chez Origène, aient cherché à s'accommoder l'un à l'autre. Quand on a l'esprit aussi synthétique que notre auteur, on ne se contente pas d'avoir deux mentalités juxtaposées ; on cherche à les fusionner. — Puis pouvait-il s'enfermer dans le cercle des croyances chrétiennes sans essayer de les interpréter, lui qui voulait propager sa foi parmi les intellectuels de son temps ? — N'avait-il pas enfin un besoin impérieux de la philosophie grecque pour défendre le christianisme, et en faire un plaidoyer que les hommes instruits pussent comprendre et apprécier ?

Au surplus, Origène n'est pas le premier qui ait rapproché la philosophie et le christianisme. Les théologiens gnostiques avaient largement utilisé Platon, le stoïcisme, le pythagorisme, pour bâtir leurs systèmes. Il est vrai qu'ils l'avaient fait de telle façon qu'ils effarouchaient les simples fidèles. On en était venu, même à Alexandrie chez les chrétiens, à redouter les études, à penser qu'on pouvait se passer de la philosophie. Certains prétendaient même que les écrits apostoliques suffisaient, et qu'un chrétien n'a pas besoin d'écrire. C'est contre ces préventions que Clément d'Alexandrie avait été forcé de se défendre. Ses premiers Stromates établissent avec éclat la nécessité et le devoir d'étudier la philosophie, de l'utiliser et d'en faire un auxiliaire de la foi. Il allait jus-

qu'à dire que Socrate et Platon avaient été pour les Grecs ce que Moïse et les prophètes avaient été pour les chrétiens. Clément avait donc frayé les voies. Il avait eu gain de cause. Personne désormais, du moins à notre connaissance, ne contestera au docteur ou à l'écrivain chrétien le droit d'étudier la philosophie et d'en faire usage pour interpréter la foi chrétienne.

Le résultat acquis par Clément était de la plus haute importance. Origène n'avait plus à s'attarder à une polémique préliminaire. Celle-ci avait si bien absorbé Clément qu'il n'eut plus le temps d'écrire la troisième partie de son grand ouvrage. Le Maître ou Didascale qui devait y exposer la philosophie chrétienne est resté muet. C'est la gloire d'Origène de lui avoir rendu la parole.

S'il est vrai que les croyances chrétiennes et la culture hellénique et philosophique de son temps sont les deux influences essentielles qui ont formé Origène, n'est-il pas évident que le devoir de l'historien est de rechercher de quelle façon ces deux influences ont pu cohabiter chez le même homme, quelle action et quelle réaction réciproques elles ont exercées l'une sur l'autre ? Ne faut-il pas se demander si la philosophie a modifié les croyances du chrétien, ou si ces croyances ont déformé la pensée du philosophe? Il importe aussi de savoir si Origène a eu conscience de la double inspiration de sa pensée, et s'il a exercé une pression soit sur l'une soit sur l'autre, ou bien si la plupart du temps des idées d'origine différente se sont spontanément ajustées dans sa pensée. Il faudra enfin dégager de l'analyse de ses doctrines sa part d'originalité. Tel est le dessein de notre étude. Est-il nécessaire d'ajouter que c'est exclusivement sur une documentation scrupuleusement et minutieusement établie que repose toute notre recherche ?

Le christianisme et la philosophie grecque sont les deux influences essentielles qui ont formé Origène. Sont-elles les seules ?

Nous ne le pensons pas. L'analyse même des doctrines de notre auteur nous révélera la trace parfois assez profonde de l'influence des théologiens gnostiques qui l'ont précédé. Il est certain qu'Origène les connaissait bien. Les noms de Basilide, de Valentin, de Marcion reviennent fréquemment dans ses écrits. Il les nomme parfois même dans ses homélies. Innombrables sont les passages où il réfute leurs principales doctrines. Tantôt c'est leur doctrine du Démiurge, tantôt c'est leur doctrine du privilège des « spirituels ». Bien souvent il les critique sans même les nommer. Pendant qu'il écrit son commentaire de Jean, il a sous les yeux celui d'Héracléon, disciple de Valentin. Il cite ses interprétations, il les discute, les rejette ou les approuve. Une connaissance aussi précise suppose une fréquentation prolongée des auteurs. Comment n'aurait-elle pas eu des répercussions directes ou indirectes sur la pensée d'Origène ? Aussi la théologie gnostique n'a pas laissé d'exercer une influence réelle sur lui. Il faudra en tenir compte [1].

Les admirables travaux de MM. J. Réville, F. Cumont, Reitzenstein, Frazer, et d'autres, nous ont révélé l'existence et la diffusion aux premiers siècles de l'ère chrétienne d'une religiosité fort différente de l'ancienne religion hellénique. Les éléments les plus divers y entraient et s'y amalgamaient. Babylone, la Phénicie, l'Égypte, l'Asie Mineure, la Perse, les mystères grecs, contribuaient tous à former cet étrange mélange. Cette religiosité syncrétiste avait non seulement ses rites et ses symboles, mais ses mythes et une sorte de théologie. Des documents et des vestiges de toutes sortes qu'elle a laissés se dégagent une conception plus ou moins précise de Dieu et des dieux subalternes, une cosmologie généralement dualiste, un ascétisme prononcé, quand ce n'est pas le libertinage

1. Voir notre article : *De l'influence du Gnosticisme sur Origène* dans la Revue de l'*Histoire des Religions* nº 3, 1923 (tirage à part).

rituel. Ce qui est le plus caractéristique, c'est qu'elle prétendait donner satisfaction aux besoins de purification, d'expiation et de rédemption, et assurer l'immortalité à l'individu. Il va sans dire que cette religiosité n'a rien d'une théologie systématique. Les éléments en sont partout épars, les uns dans tel culte, ou tel mystère, les autres dans tel autre.

Cette religiosité dont l'apparition dès le premier siècle de l'ère chrétienne marque un véritable renouveau du sentiment mystique, a été fort répandue ; on en trouve les traces partout [1]. Au troisième siècle, elle rivalise avec le christianisme Il n'est pas encore certain que celui-ci parvienne à l'emporter sur elle. Le gnosticisme presque tout entier en quelque sorte y baigne. Les sectes obscures que l'on peut appeler prégnostiques en sont sorties, et les associations proprement gnostiques du IIIe siècle, même celles qui sont chrétiennes d'origine et d'inspiration, en sont tout imprégnées. La théologie gnostique elle-même, notamment celle de l'école de Valentin, n'est pas sans avoir subi l'influence de cette religiosité syncrétiste. Il serait illusoire de tenter d'expliquer la pensée gnostique uniquement par la double influence de la philosophie et du christianisme.

Y a-t-il à tout le moins des infiltrations syncrétistes dans la pensée d'Origène ? Ce n'est pas impossible. Il connaissait à fond la théologie gnostique, s'il paraît avoir moins connu le gnosticisme vulgaire. Par elle, certaines idées syncrétistes auraient pu pénétrer dans sa pensée. L'infiltration aurait pu encore plus facilement se produire par la philosophie de son temps, qui, elle, forme un élément essentiel de sa pensée. En effet certaines écoles se montraient singulièrement accueillantes au syncrétisme. Le platonicien Apulée en est un brillant exemple. Par tout un côté il est vraiment philosophe, et a le droit de se réclamer

1. Voir Toutain, *Les cultes païens dans l'Empire romain.*

de Platon, mais par tout un autre côté il est imbu jusqu'aux moelles du mysticisme de son temps. Il est initié aux mystères, et fervent pratiquant des cultes en vogue. Les pythagoriciens de la nouvelle école alliaient étroitement la philosophie et la religion. Un Apollonius de Tyane tantôt disserte en philosophe ou en moraliste, et tantôt fait des miracles, prône les oracles, passe son temps dans les sanctuaires. Souvenons-nous enfin qu'Origène a été élevé à Alexandrie et y a longtemps vécu. Or cette ville était située à la limite des deux mondes, de l'Occident et de l'Orient. C'est là que se rencontraient et se fusionnaient les tendances religieuses les plus diverses. C'était la patrie du syncrétisme. C'est ce dont témoigne la lettre si spirituelle et si moqueuse d'Hadrien que Vopiscus nous a conservée. L'empereur dépeint l'Égypte de son temps comme la foire de toutes les superstitions. A Alexandrie on pouvait être à la fois de la synagogue ou de l'église et sectateur de Sérapis [1].

Origène a-t-il subi l'influence de cette religiosité syncrétiste, et s'est-elle insinuée à son insu dans sa pensée ? C'est ce que seule nous apprendra l'analyse précise et minutieuse de ses doctrines. Ce que nous pouvons d'avance affirmer, c'est que si ces sortes d'infiltrations se sont produites chez lui, elles sont si peu apparentes, qu'il sera fort difficile de les découvrir. Comment s'en étonnerait-on ? Le christianisme d'Origène était très exclusif. Son *Contra Celsum* le montre hostile à l'Empire, à la civilisation païenne, aux mœurs et aux cultes dominants, à la philosophie elle-même. S'il l'avait pu, il s'en serait passé. L'affirmation d'Eusèbe qui dit que dans sa jeunesse, il vendit les manuscrits d'auteurs païens qu'il avait lui-même copiés pour se livrer entièrement à l'interprétation des Écritures, est peut-être exacte. Sans doute il y a eu alors

1. Voir une traduction de cette lettre par Renan, *l'Église chrétienne*, p. 189 et la note.

d'éminents chrétiens qui connaissaient fort bien les superstitions, les cultes, les mystères qui constituaient le paganisme si florissant de l'époque. Tels ont été un Aristide, un Tatien, un Tertullien. Mais ces hommes, avant de dénoncer les religions et les mystères, ont été d'abord païens, chrétiens ensuite. Ils en ont été des adeptes. Origène a été élevé par un père chrétien, dans un milieu chrétien. Or les chrétiens vivaient entre eux. Son éducation comme ses sentiments le préservaient de la contagion du paganisme ambiant. S'il est certain que la pensée non-chrétienne a formé en grande partie la sienne, il est tout à fait invraisemblable que ce paganisme ait déteint sur lui. C'est ce que confirmera l'étude des textes.

CHAPITRE II

DE PYRRHON A PLOTIN — UNE ÉTUDE NÉCESSAIRE

Personne ne conteste que la philosophie grecque a marqué de son empreinte la pensée d'Origène. Ce qui n'est pas encore suffisamment éclairci, c'est l'étendue et la profondeur de cette influence. On se borne en général à relever les affinités que l'on constate entre ses doctrines particulières et les doctrines correspondantes des philosophes. Le résultat de ces sortes de comparaisons, c'est de mettre en pleine évidence l'analogie de la plupart des idées d'Origène et des enseignements des platoniciens ou des stoïciens de son temps. Résultat certes appréciable, mais est-il suffisant ? De telles constatations, si fréquentes qu'elles soient, nous feront-elles réellement saisir sur le vif tout ce que le génie de notre théologien doit aux penseurs grecs ? Nous apprendront-elles à quel point l'esprit et les méthodes de la philosophie grecque ont formé sa pensée, lui ont donné ses cadres, et d'avance tracé son mode de développement, bref l'ont moulée et façonnée à leur image ? C'est fort douteux. On ne peut se rendre compte de l'emprise de la philosophie sur la mentalité même d'Origène, que si, pendant qu'on étudie celui-ci, l'on a constamment devant l'esprit, non pas seulement une série de doctrines abstraites, issues des écoles de ce temps, mais la vivante pensée des platoniciens, des stoïciens, des péripatéticiens, des pythagoriciens, qu'Origène a entendus et étudiés. Assurément les

idées que l'on discutait alors avec tant d'ardeur entre philosophes rivaux n'étaient point des abstractions mortes et vaines. C'est parce qu'elles étaient pleines de vie, qu'Origène n'a pu les dédaigner, et qu'il s'est vu contraint de les utiliser pour expliquer les croyances chrétiennes, pour les justifier, et pour les faire dignement valoir. Qu'il nous soit permis de dire qu'une longue expérience nous a convaincu que pour bien savoir à quel point il est tributaire de la philosophie, notamment de son temps, on ne peut se dispenser de l'étude de cette philosophie.

Remarquons encore que la philosophie grecque depuis deux siècles tournait de plus en plus à la morale et à la théologie. Stoïciens, platoniciens, pythagoriciens se désintéressaient de la physique et de la métaphysique pour discuter des devoirs des vrais philosophes, et pour spéculer sur Dieu et sur la Providence. Seuls les épicuriens, de rares sceptiques, et les quelques survivants de l'école de Carnéade, restaient fidèles à l'ancien programme. Aussi n'avaient-ils plus la moindre autorité. Or toute la pensée d'Origène était orientée vers les questions théologiques. Ainsi il ne se préoccupait de cosmologie que dans la mesure où elle pouvait éclairer le problème de la Providence, ou celui de l'origine du mal. Comment dès lors la philosophie de son temps l'aurait-elle laissé indifférent? C'est parce qu'elle était une théologie qu'il l'a étudiée à fond. Il a beaucoup pratiqué Platon. Qu'est-ce qui l'attirait chez le grand philosophe? C'étaient ses doctrines de Dieu, de la Providence, de l'immortalité. C'est pour la même raison qu'il n'a pas négligé les théologiens gnostiques. Il sentait qu'il ne pouvait construire un système théologique qui serait une interprétation philosophique des croyances chrétiennes, sans constamment tenir compte des philosophies religieuses qui existaient alors. Voulons-nous bien comprendre sa pensée, nous ne pouvons faire moins que lui-même.

Il faut reconnaître que la longue période de l'histoire

de la philosophie grecque qui va d'Arcésilas jusqu'à Plotin, a été moins étudiée que la période des origines, ou celle de Platon, d'Aristote, de Zénon et d'Épicure. On considère cette période qui embrasse environ cinq siècles, comme celle du déclin de la pensée grecque. Rares sont ceux qui l'ont étudiée avec la sympathie qu'elle mérite. Cependant de remarquables monographies lui ont été consacrées [1].

Dans cette partie de son grand ouvrage que Zeller consacre à cette période, on retrouve les qualités maîtresses qui font l'incomparable valeur de son Histoire de la philosophie des Grecs. Rien n'égale la précision et l'exactitude de ses analyses. Aucun philosophe n'est négligé. C'est une suite d'admirables monographies qui reposent sur l'étude critique des sources la plus approfondie. Qu'est-ce qui manque à cette description du long et suprême effort de la pensée grecque ? C'est qu'elle est moins un tableau qu'une série d'études isolées. On n'aperçoit pas très nettement quels ont été les courants profonds et sous-jacents qui ont entraîné la pensée philosophique et ont déterminé son évolution. L'auteur ne nous apprend pas les raisons secrètes qui expliquent l'apparition de cette puissante vague de scepticisme dont Pyrrhon donne le signal, qu'Arcésilas, Carnéade, Clitophon portent à son apogée, qu'Énésidème, Sextus Empiricus et quelques autres philosophes tâcheront de galvaniser avant qu'elle s'épuise. A le lire, on ne voit guère davantage pourquoi dès le premier siècle de l'ère chrétienne les philosophes des écoles les plus dogmatiques, platoniciens, stoïciens, pythagoriciens abandonnent les spéculations

1. Mentionnons V. Brochard, les *Sceptiques grecs*, 1887 ; Thiaumont, *Essai sur les traités philos. de Cicéron*, 1885 ; Bréhier, *Les idées philos. et relig. de Philon d'Alex.*, 1907 ; Maccol, *Greek Sceptics*, 1869 ; Hirzel, *Unters. zu Ciceros philos. Schrift.* 1877-1893 ; Schmekel, *Die Philos. der Mittl. Stoa*, 1892 ; Voir Arnim, *Arkesilaos et Karneades* ; Heinemann, *Posidonios*.

métaphysiques et les problèmes qui avaient si longtemps absorbé la pensée grecque, et s'enferment presque exclusivement dans la morale. L'illustre historien enfin ne nous explique pas avec une clarté suffisante l'orientation qui dès le IIe siècle pousse la pensée grecque vers la théologie, et qui finit même par l'allier étroitement aux religions syncrétistes.

Le tableau de l'évolution de la philosophie grecque pendant la période qui va des grands systèmes jusqu'au néo-platonisme reste à faire. Cette lacune, il n'y a pas lieu de tenter de la combler dans un ouvrage consacré à Origène. Une esquisse sommaire de cette évolution suffira. Laisser de côté les détails que l'on trouvera ailleurs, mettre en pleine lumière les raisons profondes qui à chaque étape déterminent la direction que prend la pensée grecque, caractériser cette pensée, lorsque de phase en phase elle arrive à l'état où elle se trouvait à la fin du IIe siècle de l'ère chrétienne, en évoquer à cette date la vraie physionomie, en constater au temps d'Origène l'autorité, l'irrésistible attrait, la prodigieuse popularité, c'est tout ce qu'il s'agit de faire. On aura ainsi, du moins nous l'espérons, une idée claire de la philosophie qu'Origène a voulu concilier avec ses croyances chrétiennes. Sans doute, il a lu, il a même étudié avec ses élèves Platon, Aristote, Chrysippe, mais il les a compris, comme les comprenaient les philosophes de son temps ; il a retenu de leurs idées ce que ceux-ci habituellement en retenaient [1]. Ce n'est pas la philosophie grecque en général qu'il a associée au christianisme, c'est celle de son temps. C'est ce qui nous justifie, lorsque nous affirmons qu'il faut avoir présente à l'esprit cette philosophie, si l'on veut bien comprendre la pensée de notre théologien.

Mais est-il nécessaire que cette étude embrasse environ cinq siècles de l'histoire de la philosophie grecque ? Ne

1. Eus. H. E. VI, 18.

pourrions-nous pas nous limiter à l'époque d'Origène ? Ne suffirait-il pas de caractériser la pensée grecque telle qu'elle se présente et se développe du premier siècle jusque vers 250 ? Ce serait, soyons-en assurés, renoncer à saisir les mobiles profonds et secrets qui ont déterminé l'évolution de la pensée grecque, partant à nous expliquer à nous-mêmes la théologie d'Origène.

Un fait capital se produit dès le premier siècle de l'ère chrétienne. Presque brusquement la philosophie prend une nouvelle direction. Elle s'applique de plus en plus aux problèmes de la conduite et de la morale. La grande affaire est de tracer au sage l'idéal de vie qu'il doit mener. Avec Musonius et Épictète, Sénèque et Marc Aurèle, le stoïcisme lui-même devient une sorte de pragmatisme. Mais la pensée philosophique ne tarde pas à aller plus loin encore. C'est le temps d'une floraison nouvelle des religions païennes. Les dévotions les plus variées, originaires toutes de l'Orient, surgissent partout. Les antiques mystères rajeunissent, et s'adaptent à de nouveaux besoins. Auguste restaure le culte officiel. Le culte des Divi et en province celui de l'Empereur vivant jouissent d'une popularité qui ne s'explique pas uniquement par une adulation servile. Ce renouveau religieux se fait bientôt sentir parmi les philosophes eux-mêmes. Les platoniciens et les pythagoriciens en particulier deviennent de vrais théologiens. Le stoïcien Épictète a des accents profondément mystiques lorsqu'il parle de Dieu. Un symptôme caractérise l'humeur nouvelle des philosophes, c'est le dédain qu'ils affichent presque tous pour Épicure, la Nouvelle Académie, les sceptiques et les athées. A ce point de vue leur langage est aussi virulent que celui des chrétiens. Il fallait être Lucien pour prôner encore la sagesse d'Épicure. Alexandre d'Abonotique, pythagoricien au moins par intérêt, faisait crier par le héraut, au moment où allait se célébrer le mystère qu'il avait institué : arrière les athées.

Quel contraste avec la période précédente ! Autant les philosophes, notamment les pythagoriciens et les platoniciens des premiers siècles de l'ère chrétienne, sont crédules, dépourvus de tout sens critique, enclins même à la dévotion, autant leurs prédécesseurs ont l'esprit critique, sont portés au scepticisme, et affichent la plus grande indépendance en face de la tradition, même celle de leur école. Comparez Carnéade et Plutarque, Cicéron et Virgile. La différence d'esprit, de tempérament moral et de tendances est frappante. Pendant les trois siècles qui précèdent l'ère chrétienne, c'est le scepticisme qui l'emporte sur toute la ligne. C'est le temps où surgit Pyrrhon. Si son école paraît subir une éclipse, c'est que la Nouvelle Académie la remplace. C'est le temps où l'épicurisme, si dogmatique qu'il soit dans sa conception cosmologique, se fait l'ardent critique de la religion. Lucrèce célèbre en vers admirables l'audace d'Épicure qu'il bénit d'avoir délivré les hommes de l'épouvante religieuse. Enfin c'est la reprise très vigoureuse du scepticisme avec Énésidème, Sextus Empiricus, Agrippa et d'autres.

Il est évident qu'il y a une relation étroite entre ces deux phases de la pensée philosophique grecque. La première éclaire et explique la seconde.

Mais faut-il se contenter de rappeler en termes généraux qu'habituellement à une période de scepticisme succède une période de foi ? Une constatation aussi vague nous expliquerait-elle qu'à cette époque particulière le scepticisme paraît avoir eu pour conséquence de détacher les penseurs des problèmes qui avaient passionné les Carnéade, les Antiochus, les Sextus, et de les incliner presque exclusivement à la morale ? Encore moins nous expliquerait-elle pourquoi dès le IIe siècle la plupart des philosophes se préoccupent de plus en plus de théologie et même de religion. Y a-t-il dans le scepticisme de Pyrrhon ou dans celui de la Nouvelle Académie des traits particuliers qui expliquent la nouvelle orientation de la

pensée grecque ? Bref, veut-on percevoir clairement les mobiles profonds auxquels celle-ci a obéi, et en avoir une idée aussi exacte que possible, il est indispensable de caractériser la période de scepticisme qui a précédé la période théologique et religieuse. En fin de compte, ce sont leurs prédécesseurs immédiats qui ont le plus directement influé sur les philosophes contemporains de Clément et d'Origène. L'influence des maîtres classiques a été plus lointaine, partant moins directe et décisive.

C'est pour ces raisons qu'il nous a semblé que nous ne pouvions nous dispenser d'encadrer l'exposé de la théologie d'Origène dans une rapide esquisse de la pensée philosophique qui fut nourricière de la sienne. Plus elle sera vivante, et plus aussi apparaîtra sa raison d'être dans une histoire comme celle que nous avons entreprise.

CHAPITRE III

PYRRHON ET LES ORIGINES DU SCEPTICISME

Depuis l'antiquité, Pyrrhon passe pour être le père des douteurs. Pascal se servait de son nom pour accabler les incrédules de son temps. Il n'est pas sûr que Pyrrhon ait mérité sa réputation. Il se pourrait que son scepticisme fût tout autre chose que ce que l'on entend habituellement par ce terme. Ce qui est certain, c'est que ce scepticisme se doublait d'une austérité qui ne laisse pas d'étonner chez un homme qui doutait de tout.

Nous sommes fort imparfaitement renseignés sur le compte de notre philosophe. Lui-même n'a rien écrit. Son disciple Timon a laissé un poème intitulé les *Silles* dont cent cinquante vers subsistent. Il y injurie copieusement les philosophes en général. Pyrrhon est le seul des anciens et des modernes que loue et exalte Timon [1].

L'étude de nos sources montre qu'il a existé en ce qui concerne Pyrrhon deux traditions différentes. L'une provient de l'école sceptique elle-même. Aristoclès, Diogène Laërce, Sextus Empiricus en sont les porte-paroles.

1. Nos sources sont les suivantes ; les *Silli* de Timon, une notice d'un certain Aristoclès (IIIe siècle) qu'Eusèbe nous a conservée dans sa *Praeparatio evangelica*, XIV, 18, une notice de Diogène de Laërce IX, une série de mentions faites par Cicéron dans son traité, *De finibus bonorum et malorum*, II, 13, 43 ; III, 3, 11 ; III, 4, 12 ; IV, 16, 43, et dans ses *Académiques*, II, 42, 130, enfin quelques textes de Sextus Empiricus.

L'autre nous est connue par Cicéron et dérive de la Nouvelle Académie. D'après la première de ces deux traditions, Pyrrhon aurait formulé les principales thèses du scepticisme critique. Il aurait anticipé non seulement Arcésilas et Carnéade, mais même ses disciples des environs du premier siècle de l'ère chrétienne. Il aurait soutenu que nous ne pouvons atteindre la chose en soi, que ce que constatent nos sens ne correspond pas nécessairement à la réalité, qu'en somme nous ne savons rien. Le mieux, c'est de nous abstenir de tout jugement. C'est lui qui aurait donné au terme d'ἐπόχη abstention, son sens philosophique de suspension de tout jugement. Dès lors Pyrrhon n'aurait plus laissé grand'chose à inventer à ses successeurs. Du premier coup le scepticisme aurait formulé la doctrine que pendant plusieurs siècles ses divers tenants ont professée. Ceux-ci n'ont fait que la développer et l'établir par leur parole ou leurs écrits [1].

Il est permis de se demander si les sceptiques postérieurs n'ont pas attribué à l'ancêtre de leur école leur propre doctrine. Rien de plus facile puisqu'il n'a rien écrit. Grand était l'avantage de faire remonter la doctrine de l'école à l'antiquité et de la rattacher à un nom imposant. C'est du reste ce que bien souvent on avait coutume de faire. Platon n'avait-il pas donné l'exemple en mettant sur le compte de Socrate ses principales idées ? Un exemple de ce genre particulièrement éclatant, c'est celui de Pythagore. A la fin du dernier siècle de l'ancienne ère, toute une école le revendique et lui attribue toute sa philosophie. Il a fallu la science critique la plus

1. Zeller a suivi la tradition de l'école sceptique. Il n'a marqué aucune méfiance à son endroit. A notre connaissance, c'est M. V. Brochard qui le premier a mis en pleine lumière la différence qui existe entre les deux traditions et qui a résolument préféré celle dont Cicéron nous a conservé les échos. Voir ses *Sceptiques grecs*, ch. III. M. Robin dans son beau livre, la *Pensée grecque* 1923, en somme donne raison à Brochard, voir p. 378, 379.

exercée pour retrouver quelque chose du véritable Pythagore et de ses idées à travers la pseudépigraphie néopythagoricienne. Le fait que nous rappelons se rencontre ailleurs que chez les philosophes grecs. L'histoire du gnosticisme nous en offre de très suggestifs exemples. Une certaine tradition patristique attribue à Simon de Gitton, dit le magicien, la paternité de l'hérésie gnostique. Basilide, Valentin, Marcion et leurs successeurs n'ont été que les disciples de ce grand séducteur. Que nous apprend la critique de la documentation que nous possédons en ce qui concerne ce Simon ? C'est d'abord qu'il n'est plus possible de savoir ce qu'il a enseigné. En dehors de quelques curieuses données que nous a transmises la tradition, nous ne savons plus rien du personnage. Cependant Irénée lui attribue une doctrine et Hippolyte fait de lui l'auteur d'un livre et de tout un système. A l'examen on constate que ce dernier système n'a rien à voir avec Simon, et qu'il en faut chercher l'origine à Rome au commencement du IIIe siècle. D'autre part il n'est pas difficile d'apercevoir que les doctrines qu'Irénée lui attribue sont les banalités d'un gnosticisme bien postérieur à Simon. Un autre exemple non moins instructif est celui de Cerdon. Il existe sur lui une notice patristique qui lui attribue tout l'essentiel des doctrines de Marcion. C'est lui qui serait le véritable père du marcionisme. Si les hérésiologues avaient raison, il ne serait resté à Marcion plus rien à inventer. Tout ce que Tertullien nous apprend de ses idées et qu'il a pris dans les *Antithèses* de Marcion serait une sorte de plagiat. Est-il certain que Pyrrhon n'ait pas été traité comme en général ont été traités les philosophes, les théologiens et les penseurs qui ont laissé un grand nom, mais qui n'ont rien écrit ? Leurs disciples ou les gens qui se réclamaient d'eux avaient tout intérêt à faire remonter jusqu'à eux leurs propres doctrines.

Bien différente est l'idée que Cicéron nous donne de

Pyrrhon. A vrai dire, on ne se douterait guère qu'il a été le père du scepticisme. Il le nomme constamment avec le stoïcien Ariston. Ce qui intéresse Cicéron, c'est bien plutôt l'attitude morale de notre philosophe que sa doctrine. Pyrrhon lui inspire une évidente sympathie. La maladie, disait celui-ci, n'avait pas plus d'importance que la santé. Les circonstances quelles qu'elles fussent le laissaient indifférent. Cette attitude morale il l'appelait « adiaphorie ». C'était l'insensibilité en présence des vicissitudes de la vie. A cette hauteur, le sage ne se laissait troubler par rien. Il réalisait pleinement l'ataraxie des stoïciens. Cet état constituait pour lui le bonheur. Ainsi, ne faire aucune différence entre les biens et les maux, les considérer comme également irréels, c'était la suprême sagesse. Dans un passage, Cicéron mentionne la respectueuse considération dont jouissait Pyrrhon auprès de tous les philosophes [1].

Pourquoi Cicéron laisse-t-il dans l'ombre la pensée même de Pyrrhon ? Est-ce parce que dans le *De finibus*, comme dans les *Académiques*, il traite d'une question morale ? Ce n'est pas le moment de mentionner les idées de Pyrrhon. Cependant si celles-ci avaient eu l'importance et le caractère que lui prêtent les sceptiques postérieurs, Cicéron ne les aurait pas passées entièrement sous silence. Bien plus, comme le fait remarquer V. Brochard dans deux endroits des *Académiques*, il aurait dû nommer Pyrrhon. Ce sont les passages où il énumère tous les philosophes qui ont douté de la certitude de nos connaissances [2].

Ce qui nous incline à croire que des deux Pyrrhon de la tradition le véritable est celui dont Cicéron a esquissé le portrait en traits si précis, c'est qu'il est celui que Timon a passionnément admiré. Assurément ce disciple

1. Voir Brochard, ouvr. cité, p. 59 et 60.
2. I, 12, 44 et 23, 74.

de Pyrrhon n'avait pas l'admiration facile. Mais devant l'impassibilité de ce sage qui ne faisait aucune différence entre la santé et la maladie, la richesse et la pauvreté, qui traitait les circonstances avec une sorte de dédain supérieur, et qui proclamait qu'il n'y a qu'une chose de vraie, c'est la vertu, et qui le prouvait par sa vie même, l'ancien danseur devenu philosophe ne tarit pas d'éloges.

Ce même Timon nous aide aussi, pensons-nous, à discerner ce qu'il y avait de fondé dans la tradition qui faisait de Pyrrhon l'initiateur du scepticisme. Toute une partie de ses *Silles* consistait en une violente diatribe à l'adresse des philosophes. Ce qu'il leur reproche, c'est l'abus qu'ils font de la discussion. Leur logomachie lui est insupportable. Ils sont tous des hâbleurs. Pyrrhon leur a reproché l'inanité de leurs discours.

Ce qui a rendu notre sage sceptique, ce sont les philosophes, ce sont leurs prétentions, c'est leur dogmatisme. Ils ont fini par le convaincre que l'esprit humain est incapable d'arriver à la réalité même. Il ne peut en avoir qu'une image imparfaite. Cette conclusion, qui était plutôt celle de son expérience des disputes de philosophes que celle de sa méditation philosophique, il a pu l'exprimer en termes vifs et absolus, bien propres à le faire prendre pour un sceptique de principe. Il est tout naturel que les douteurs qui l'ont suivi aient interprété certaines de ses affirmations dans ce sens. Il est certain qu'il a été fort absolu. En matière de conduite il pose un principe qui est un paradoxe. Son mérite est de l'avoir mis en pratique, et par là d'avoir excité l'admiration dont Cicéron s'est fait l'écho.

Pyrrhon nous paraît avoir été avant tout un esprit fier et indépendant. Il a refusé de suivre le troupeau. Les idées reçues et convenues, même les doctrines en renom ne lui en ont pas imposé. Il en a mesuré l'inanité. Quelques philosophes comme Démocrite, surtout Anaxarque, peut-être ceux que les gens appelaient gymnosophistes,

ont trouvé grâce à ses yeux. Cette farouche indépendance n'est pas un signe de faiblesse ; bien au contraire, c'est un signe de vigueur. Pyrrhon représente cet instinct essentiellement grec qui poussait les esprits à réagir contre tout ce qui entravait le libre essor du génie de la race. Autrefois les physiciens s'étaient affranchis de la mythologie et avaient cherché à leurs risques et périls une explication du Cosmos. A son tour Pyrrhon refuse de se laisser emprisonner par les formules des philosophes, comme par les conventions sociales. A ce titre, il a vraiment été le père et l'initiateur de cette longue lignée d'esprits critiques dont la disparition marquera un jour le définitif abaissement du génie grec

CHAPITRE IV

LA NOUVELLE ACADÉMIE

Le scepticisme de Pyrrhon n'a pas été un simple accident qui serait dû à l'influence qu'aurait eue sur lui Démocrite ou tel autre philosophe. La preuve, c'est qu'il n'était pas encore mort que les mêmes tendances se produisirent sur un tout autre point du monde philosophique. Certes, on ne se serait pas attendu à voir surgir son véritable successeur dans l'école même de Platon. C'est cependant ce qui est arrivé.

Dans les premières années du IIIe siècle, Arcésilas, originaire d'Éolie, venait entendre Théophraste à Athènes. Bientôt Crantor l'attira à l'Académie ; il y entendit sans doute Polémon et Cratès. Le voilà platonicien, et à la mort de Cratès il devint chef de l'Académie. On nous dit qu'il se distinguait par la pénétration de son esprit, par sa culture et par son talent d'exposition. Il est certain qu'il donna un grand éclat à l'Académie, bien qu'il n'ait pas laissé d'écrits [1].

1. Quoique notre philosophe n'ait pas laissé d'écrits, nous sommes assez bien renseignés sur son compte. Cicéron dans ses *Académiques* et ailleurs a fait connaître sa philosophie. Il disposait du grand ouvrage que Clitomaque avait consacré à la Nouvelle Académie. Sextus Empiricus qui connaît bien ses auteurs, abonde en précisions sur lui comme sur Carnéade. Dans sa *Praeparatio* Eusèbe nous a conservé un long passage de Numénius le pythagoricien sur Arcésilas et son successeur. C'est une diatribe forcenée. Elle nous fournit un excellent exemple de la façon

C'est ce platonicien qui en fait continue Pyrrhon. Grâce à lui le scepticisme critique s'impose à l'attention et commence une carrière fort brillante. D'autant plus remarquable qu'Arcésilas n'a pas été disciple de Pyrrhon. Il ne semble pas l'avoir entendu. Peut-être a-t-il lu les *Silles* de Timon [1]. Mais rien dans les textes ne nous autorise à croire que son scepticisme dérive de celui des premiers sceptiques. Le sien paraît avoir été spontané. Il a vécu parmi les philosophes dogmatiques et son esprit critique a réagi.

Lui aussi conteste qu'il nous soit possible de connaître les choses mêmes. L'objet en soi nous échappe. Ni nos sens ni notre raison ne peuvent nous en donner une représentation réelle, partant certaine. Cicéron résume sa thèse en cette formule : nihil est certum quod aut sensibus aut animo percipi possit [2].

Arcésilas ne paraît pas avoir insisté sur l'insuffisance de la raison pour nous procurer la connaissance absolue. Peut-être a-t-il estimé qu'en ruinant le témoignage des sens, il rendait du même coup impossible toute connaissance intellectuelle quelconque des choses. Ce qui est plus probable, c'est que chef de l'Académie, il n'a pas voulu porter la discussion sur des points où il lui aurait été impossible de ne pas mettre en cause Platon lui-même. Que deviennent en effet les idées innées dans son système ? Comment admettrait-il avec l'auteur de la *République* que par la dialectique le philosophe parvient à

dont on dénaturait alors la pensée d'un adversaire. En même temps elle nous édifie sur la haine que les philosophes du temps de Numénius vouaient à la Nouvelle Académie. Enfin nous avons Diogène Laërce sans compter maintes allusions que l'on peut relever chez Clément d'Alexandrie et chez Plutarque. Voir l'article de von Arnim dans Pauly-Wissowa.

1. Voir Zeller, *Philosophie der Griechen* 3e partie, 1e div. p. 491 (3e éd.), la note.

2. *De Oratore*, III, 18, 67.

saisir l'idée en soi ? L'inconvenance d'une pareille critique au sein de l'Académie eût été trop forte.

Aussi c'est presque exclusivement aux stoïciens qu'Arcésilas s'en prend. Il critique très vivement leur sensualisme. Au surplus, pour le ruiner, il n'avait qu'à reprendre l'argumentation du *Théétète*. En polémiste avisé, il se plaît à les mettre en contradiction avec eux-mêmes. Les stoïciens disaient que les sens nous donnent une représentation (φαντασία) des choses ; d'autre part, d'après eux, nous-mêmes donnons à cette représentation notre assentiment (συγκατάθεσις). Il y a alors connaissance vraie. Nous saisissons la vérité de fait (κατάληψις). Erreur, dit Arcésilas. Cet assentiment est le produit de notre réflexion. Il est tout intellectuel, et comme nous dirions tout subjectif. Ce n'est pas une preuve, que la représentation qu'il approuve soit bien celle des choses mêmes. Cette représentation dépend de nous, de notre jugement. Les stoïciens voyaient aussi une preuve de la vérité d'une notion venue des sens dans la force irrésistible avec laquelle s'imposait cette notion. Arcésilas n'avait pas de peine à montrer qu'il ne manque pas de notions tout à fait fausses qui s'imposent à notre esprit avec la même force.

Arcésilas concluait que nous ne savons rien de science certaine [1]. Il serait allé jusqu'à dire que nous ne pouvons même pas affirmer avec certitude que nous ne savons rien. En conséquence, notre philosophe n'émettait jamais d'opinion ferme ; il se bornait à critiquer celle des autres et il déclarait hautement qu'il n'avait aucune foi en la dialectique. Un dialecticien, disait-il, est un prestidigitateur [2].

Il est certain que l'enseignement d'Arcésilas eut un éclatant succès. La jeunesse se sentait fortement attirée.

1. Voir Cic. *Acad.*, I, 12, 45 ; Arcésilas est nommé.
2. Il l'appelait ψηφοπαίκτης.

Arcésilas allait susciter Carnéade, le plus brillant et le plus éloquent des philosophes. L'impression de nouveauté et d'éclat que produisait la parole de notre philosophe se traduisait par la désignation de Nouvelle Académie que l'on commençait à appliquer à l'école de Platon.

Ce qui était plus significatif encore, c'est que les stoïciens que visait Arcésilas se sentaient touchés. Alors que Pyrrhon et Timon les avaient laissés assez indifférents, la critique du nouveau chef de l'Académie ne laissait pas de les émouvoir. Bientôt cette critique reprise par Carnéade les obligera à regrouper, pour ainsi dire, leurs forces défensives. Pour l'instant, ils se bornent à riposter. Si insuffisante que soit notre documentation, elle permet de penser que les adversaires d'Arcésilas faisaient remarquer que son scepticisme affaiblissait la volonté et était nuisible à l'action. Raison pratique qui suffisait pour le condamner. Arcésilas répondait que pour agir une conviction ferme n'était pas nécessaire. Toute représentation par elle-même incite à l'action. Elle tend à produire cet effet alors même que nous ignorons si elle est vraie ou fausse. Il suffit qu'elle nous paraisse vraisemblable [1].

Ce qui est certain, c'est qu'Arcésilas a réellement lancé le scepticisme. Sans lui, l'enseignement de Pyrrhon n'aurait pas eu de lendemain. Un élément de succès qu'il ne faut pas oublier, c'est le sérieux de ce scepticisme. Il n'est pas l'enfant de l'esprit frondeur ou du dilettantisme. Il n'a rien de commun avec ce que nous entendons habituellement par scepticisme. Il est le fruit de l'esprit critique. Enraciné dans le génie hellénique lui-même, il devait s'éveiller le jour où le dogmatisme se ferait trop autoritaire et trop pédant.

C'était une bonne fortune pour le scepticisme critique

1. Voir Plutarque, *adv. Colotem*, 26, 3 et Sextus Emp., *adv. Mathem.*, VII, 158.

d'avoir comme avocat le chef de l'Académie. Le fait n'en est pas moins surprenant. Car enfin le platonisme était une philosophie essentiellement dogmatique. Il l'était autant que le stoïcisme. Le platonisme avait sa métaphysique, sa cosmologie, sa doctrine de Dieu et de la Providence, sa morale, son système d'éducation, sa législation politique et sociale. C'était un ensemble d'idées positives et bien arrêtées. C'est même seulement sous cet aspect qu'on l'a connu et compris au IIe et au IIIe siècle. Plutarque, comme plus tard Plotin, ne connaît que le platonisme dogmatique. Numénius s'acharne à dénigrer Arcésilas et Carnéade justement parce qu'à son sens ils ont travesti et dénaturé la pensée du maître. Les théologiens chrétiens, Clément et Origène, oublient tout à fait que Platon était à ses heures un redoutable critique. Ils s'attachaient exclusivement au théologien et au cosmologue.

En effet il était paradoxal de prétendre continuer Platon, d'être le chef de l'école qu'il avait fondée, alors que l'on professait un scepticisme radical, et que l'on aurait pu se réclamer de Pyrrhon. C'est ce qui indignait Numénius qui déclare qu'en réalité Arcésilas était pyrrhonien, sauf qu'il ne s'appelait pas ainsi [1].

Et cependant Arcésilas a pu de bonne foi croire qu'il était fidèle à l'esprit et à l'enseignement de Platon.

Il y avait dans l'école platonicienne une tradition d'esprit critique qui remontait à Socrate. Le fils de Sophronisque était un redoutable dialecticien. C'était un jeu pour lui de forcer un interlocuteur à reconnaître qu'il ignorait le sens des mots dont il se servait, qu'il ne savait définir les notions les plus ordinaires, qu'il n'avait même pas conscience de sa propre pensée. Dans l'*Apologie*, Socrate déclare qu'il a contre lui tous les gens qu'il a confondus et humiliés, et qu'ils sont la majorité. Il

1. Eus. *Praep. evang.* XIV, 6 : ἦν μὲν τοίνυν Πυρρώνειος πλὴν τοῦ ὀνόματος.

s'attend donc à être condamné. Comme Socrate se contentait la plupart du temps de réfuter ses interlocuteurs sans conclure, il n'est pas surprenant qu'il ait fait l'effet d'être sceptique. Arcésilas pouvait à bon droit se réclamer de Socrate. C'est en effet à celui-ci que Cicéron faisait remonter la critique d'Arcésilas [1]. Platon dans ses premiers dialogues, se sert de la dialectique comme n'importe quel sophiste. Ce sont des modèles de critique. Le plus souvent, comme dans le *Ménon*, le *Lachès*, le *Charménide*, il ne conclut pas, et laisse le lecteur indécis [2]. Même dans les dialogues où il expose ses doctrines, dans le *Phèdre*, dans le *Gorgias*, dans le *Théétète*, dans la *République*, la critique est au premier plan. Sans doute, avec l'âge, Platon devient plus dogmatique. On dirait qu'il n'a plus la même confiance dans la dialectique. Cela est sensible dans le *Phédon*, le *Timée*, les *Lois*. Il n'en est pas moins vrai que d'un bout à l'autre de son œuvre, le grand philosophe analyse autant qu'il systématise. Il contribue largement au développement des facultés critiques. Avec lui l'esprit hellénique ne risquait pas de perdre son caractère peut-être le plus original. Est-il surprenant qu'un Sextus Empiricus déclare que les uns prenaient Platon pour un dogmatiste, tandis que les autres ne voyaient en lui que le douteur [3]. Arcésilas était de ceux-ci. Cicéron fait cette judicieuse remarque que ce que ce philosophe avait appris dans les écrits de Platon, c'est qu'il n'y a rien de certain [4].

1. Voir *Acad.*, I 12, 44 ; *De natura deorum*, I, 5, 11. Haec ratio contra omnia disserendi, nullamque rem aperte judicandi, profecta Socrate repetitur ab Arcesila.

2. Voir les remarques de Croiset dans l'édition Budé.

3. Sext. Emp. *Hypoth.*, I, 221 : τὸν Πλατῶνα οὖν οἱ μὲν δογματικὸν ἔφασαν εἶναι, οἱ δὲ ἀπορητικόν.

4. *De Oratore*, III, 18, 67 : Arcesilas.... ex variis Platonis libris sermonibusque socraticis hoc maxime arripuit nihil esse certi quod aut sensibus aut animo percipi potest.

Il est curieux de constater qu'alors qu'au temps d'Origène philosophes et théologiens étaient unanimes à ne voir en Platon que le dogmatiste, Arcésilas ne voyait, lui, que le dialecticien et le critique. Cependant, à en croire Diogène Laërce, il avait pour le fondateur de l'Académie la plus vive admiration [1]. Faut-il s'en étonner ? N'est-ce pas le propre des très grands esprits d'être compris, admirés de façons très diverses selon les époques ? Il y a des temps qui n'ont d'yeux que pour certains aspects de leur génie et oublient tout le reste. Que l'on compare la façon dont chez nous on jugeait Shakespeare au XVIII[e] siècle et au siècle suivant. Pour Voltaire, c'est un barbare de génie, pour H. Taine, c'est le premier des poètes. A vrai dire, c'est la critique historique qui nous a appris à comprendre les hommes et les temps les plus différents de nous-mêmes et de notre époque. Sainte-Beuve n'avait rien d'un mystique, mais à force de pénétration historique, il a merveilleusement compris Jansénius, Saint Cyran, la mère Angélique.

Dans l'antiquité, les meilleurs esprits se faisaient les plus étranges illusions. Chrysippe prétendait retrouver toutes ses idées chez Homère et les poètes [2]. Plutarque découvrait toute sa philosophie dans le mythe d'Isis et d'Osiris. Philon d'Alexandrie retrouvait la sienne dans l'Ancien Testament. L'auteur du IV[e] évangile identifiait son Christ-Logos avec le Jésus de l'histoire. Marcion croyait restaurer l'évangile primitif. Origène lisait sa propre pensée dans les Écritures. N'en doutons pas, c'est de bonne foi qu'Arcésilas et après lui Carnéade ont imaginé un Platon qui n'était vrai qu'en partie, et ne soyons pas surpris qu'ils aient méconnu sa pensée positive.

D'honorables successeurs continuèrent l'enseignement

1. IV, ch. 5, 32.
2. Voir Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, II[e] vol., p. 251 et suiv.

d'Arcésilas. Près d'un siècle plus tard surgit le plus illustre. C'est Carnéade. Il remplit le IIe siècle avant Jésus-Christ presque tout entier. Il meurt à 85 ans en 128. L'influence qu'il a exercée a été si étendue et si profonde que nous ne pouvons nous dispenser de l'étudier avec quelque détail [1].

1. Carnéade pas plus qu'Arcésilas n'a laissé d'écrits. Nous ne le connaissons qu'indirectement. Que valent nos sources ? Diogène de Laërce (De vitis, IV, ch. 9, 62), nous a laissé sur Carnéade une notice plutôt insignifiante, quelques détails sur sa vie, ses études, et quelques anecdotes. Eusèbe nous a conservé dans sa *Praeparatio*, XIV, ch. VII et VIII un long passage de Numénius le pythagoricien qui est du IIe siècle de l'ère chrétienne sur la Nouvelle Académie. C'est une violente diatribe. L'auteur n'a aucune intelligence des systèmes qu'il attaque ; il a la haine de tout ce qui s'appelle scepticisme ; le plus souvent il dénature la pensée de Carnéade. Son langage est à la fois prétentieux et obscur. Cicéron se donne comme un des disciples de Carnéade. Il a largement exposé ses doctrines qu'il aimait à opposer au stoïcisme ou à l'épicurisme. Il n'est séparé de Carnéade que d'un siècle environ. C'est dans Clitomaque qu'il a puisé sa connaissance de la philosophie de la Nouvelle Académie. Clitomaque s'était donné la mission de faire connaître, de conserver et de propager les doctrines d'Arcésilas et de Carnéade. Il appartient encore au IIe siècle, il a été en contact direct avec Carnéade. Son livre constituait par conséquent une source de premier ordre. Voir Cic. *Acad.*, II, 32, 102.

Toute la question est de savoir si Cicéron a fidèlement reproduit sa source. Question qui a été discutée avec une véritable passion, en Allemagne et en Angleterre. Mommsen qui n'aimait pas Cicéron a mis à la mode une opinion qui lui était défavorable. M. Reid, l'éditeur des *Académiques*, a écrit un mot spirituel à ce propos. « Mommsen en bismarckien qu'il était admirait les hommes de fer et de sang ». « Si Cicéron, dit-il, avait été l'auteur d'une proscription, il en aurait fait l'un de ses héros ». Les études de Reid, Mayor, Hirzel, ont mis les choses au point. Ce qui milite en faveur de Cicéron, c'est d'abord qu'il est l'esprit le plus ouvert de son temps ; nul n'a été plus intelligent que lui. Puis la tournure d'esprit de Carnéade lui est profondément sympathique. Le scepticisme critique répond à son tempérament. Aussi il est imbu jusqu'aux moelles de ses méthodes et de ses doctrines. Dès lors l'idée qu'il nous a donnée du philosophe et de son système a bien des chances d'être juste. D'autre part, il ne faut pas oublier qu'il transpose les doctrines de Carnéade de grec en latin, c'est-à-dire d'une langue philosophique déjà raffinée et

Comme celle de Pyrrhon et d'Arcésilas, la critique de Carnéade porte d'abord sur le problème de la connaissance. Il reprend leurs arguments, mais leur donne une ampleur et une force très supérieures.

technique en une langue étrangère à toute philosophie ; Cicéron est obligé de la créer. Impossible de lui donner du premier coup la précision technique. Il ne faut pas oublier que son exposé des doctrines de Carnéade est une traduction, et c'est une traduction de l'exposé de Clitomaque. Le sien est pour ainsi dire du deuxième degré. Il faut aussi tenir compte de sa tournure d'esprit. Il est plus réaliste que spéculatif. Lorsqu'il reproduit les opinions morales des philosophes comme dans son traité des *Devoirs* il est parfait. Il n'a aussi aucune peine à traduire en une langue simple, précise, élégante les idées religieuses des philosophes. Le *De Natura deorum* est un admirable traité. Mais lorsqu'il discute les vues plus abstraites et plus métaphysiques de l'Académie, du Portique, d'Antiochus dans ses *Académiques*, il est manifeste que ni son génie, ni sa langue, ne se prêtent à les reproduire avec la même aisance. Le style est laborieux, parfois obscur. L'effort même que fait l'auteur pour être fidèle au texte qu'il traduit, aboutit à un littéralisme qui n'a même pas le mérite d'être clair. Il faut le louer d'avoir abordé des discussions qui devaient lui paraître rébarbatives, mais pour lesquelles il ne peut être pris comme un guide tout à fait sûr.

Sextus Empiricus se meut parmi les idées les plus abstraites avec une bien autre aisance. Sa subtilité servie par une souple dialectique, s'en fait un jeu. Il connaît admirablement ses auteurs, mais il a des partis pris. On n'est jamais certain qu'il ne cherche pas à les tirer à soi, ou qu'il ne leur fasse une mauvaise chicane.

En somme notre documentation, en ce qui concerne Carnéade, est imparfaite ; elle est de seconde main. Aussi ne faut-il pas trop la presser. C'est ce que fait assez souvent M. Hirzel. Elle est bien suffisante pour nous donner une idée juste de la pensée de Carnéade, mais beaucoup de traits particuliers en restent incertains. L'étude que V. Brochard a consacrée dans son beau livre sur les *Sceptiques grecs* (1887, réédité en 1922) est la meilleure que l'on possède, ch. III, p. 123 à 162. On peut regretter qu'il n'ait pas fait précéder son étude d'une discussion complète de la documentation. Les notes donnent bien son opinion, mais toujours à propos de détails. Von Arnim consacre à « Karneades » une excellente notice dans la *Real Encycl. der klassischen Altertumswissenschaft* (neue Bearbeitung) 1919. Les sources qu'il utilise sont Sextus Empiricus, Cicéron, quelquefois Plutarque.

A son tour il soutient que nous ne pouvons avoir une connaissance directe, absolue et certaine des choses. La science, ἐπιστήμη, dans le sens que donnaient à ce terme Platon et Aristote, n'existe pas. Ni les sens ni l'expérience qui n'est que la répétition des données des sens, ni enfin la raison, qui coordonne ces constatations et en tire des déductions par la dialectique, ne peuvent nous procurer la vérité ; ils ne peuvent nous garantir le vrai ; ils ne nous fournissent même pas un critère qui nous permette de distinguer le vrai du faux. Sur ce point, quelle supériorité la raison pourrait-elle avoir sur les sens, puisqu'elle puise les éléments de connaissance avec lesquels elle opère dans la sensation [1] ? S'il faut en croire Sextus Empiricus, il aurait même été jusqu'à soutenir qu'il est impossible d'administrer la preuve de quoi que ce soit [2].

Tous nos témoins sont unanimes à déclarer que Carnéade a exposé sa thèse avec une vigueur, un éclat, une éloquence incomparables. Il est certain qu'elle a eu un retentissement profond. Rien ne le prouve davantage que le fait remarquable qu'après Carnéade l'idéalisme de Platon disparaît pour ne plus renaître. On cessera de professer dans l'école platonicienne la grande doctrine des Idées éternelles, seules réelles ; il ne sera plus question d'y parvenir par la dialectique comme le voulait l'auteur de la *République*. C'est Carnéade qui a donné le coup de grâce à la doctrine qui fut l'âme même du platonisme. Sans doute, chez les platoniciens postérieurs comme chez les théologiens chrétiens tributaires de Platon, on prône encore les Idées éternelles ; il arrive même à Clément d'Alexandrie de se souvenir que c'est par la dialectique qu'on y parvient. Mais que ces Idées éternelles sont différentes de celles qu'avait conçues le génie qui les créa ! Philon les assimile aux anges de la

1. Voir *Academ.*, II, 13, 41, 42.
2. Sext. Emp., πρὸς λογικούς I, 159 à 175 sur le critère.

théologie juive ; d'autres les identifient avec les logoi ou forces des stoïciens ; Origène ne sait trop où les caser dans le monde suprasensible, peuplé « d'essences douées de raison », qu'il imagine. On conserve la formule de la doctrine de Platon, mais on n'en comprend plus le sens et la portée. Comment se fait-il que lorsque renaît avec tant de puissance le platonisme, qu'il exerce une influence plus étendue que jamais, qu'on le retrouve partout, même chez certains stoïciens, même chez un Lucien, on n'ait pas remis au premier plan la doctrine la plus caractéristique du maître, qu'on se soit borné à la mentionner en passant, et que manifestement on ne comprenne plus qu'elle constitue l'essence du platonisme ? Il n'y a qu'une explication possible. C'est que la critique d'un Carnéade a été si pénétrante et si efficace qu'elle a éliminé du champ de la pensée l'idéalisme de Platon. Impossible après Carnéade d'en faire état. Le positivisme n'a-t-il pas frappé de mort le spiritualisme de Cousin et de Jouffroy ? Après Renouvier et Bergson, peut-on être évolutionniste à la manière de Spencer ? Quelle preuve de l'ascendant du scepticisme critique de la Nouvelle Académie ! On va le voir, ce n'est pas la seule.

Carnéade n'est point insensible à l'objection qu'on pouvait lui faire du point de vue pratique. Il est moins naïf qu'Arcésilas. La négation pure n'est-elle pas nuisible à l'action ? Il ne suffit pas de dire aux gens que pour agir on n'a pas besoin de certitudes, pas même de convictions. Une impression, une illusion même en tient lieu. Carnéade semble avoir senti que l'esprit humain est ainsi fait qu'il ne déploie toute son énergie que sous l'empire d'une idée à laquelle il croit. C'est ce qui l'amena à imaginer sa doctrine de la probabilité [1]. Le sage, ensei-

1. *Academ.* II, 31, 99. D'après *Academ.* II, 48, 148, Carnéade aurait admis que le Sage peut donner son assentiment à une opinion qu'il sait ne pas être absolument vraie dans l'intérêt de l'action ; il admettrait cette

gnait-il, suivra toute vue qui lui paraît probable pourvu que rien ne soit contraire à cette probabilité. Cela ne veut pas dire qu'il donne « son assentiment » à cette vue : ce serait la proclamer vraie ; cela veut simplement dire qu'il n'aperçoit pas d'objection qui l'oblige à l'écarter, πείθεται, οὐ συγκατατίθεται « adprobat, non adsentitur ».

Carnéade ne s'est pas borné, comme ses prédécesseurs, à démolir la certitude de la connaissance, il a soumis à sa critique les fondements mêmes de la morale.

S'il faut en croire M. Hirzel, il aurait poussé le scepticisme jusqu'à nier le souverain bien. A tout le moins, il se serait abstenu de se prononcer ; en cette matière, comme en fait de connaissance, le plus sage est de s'en tenir à ce qui paraît le plus vraisemblable [1].

Ce qui est certain, c'est qu'il rejetait l'absolutisme des stoïciens en morale. Plus de règle de conduite certaine. La vertu en soi n'existe pas.

On conçoit que pareil enseignement ait soulevé une très vive opposition, et qu'il ait produit sur certains esprits une profonde impression. On peut en juger par l'émoi que Carnéade provoqua à Rome en 156, lorsqu'avec deux autres philosophes il y alla en ambassade. Il prononça alors deux harangues sur la justice. Dans la première, il en faisait l'éloge. Dans la seconde, il soutenait la thèse contraire. La justice en soi n'existe pas. Elle est toute de convention. Elle résulte de certaines institutions imaginées pour protéger les faibles. Elle est donc relative. Ce qui le prouve, c'est que les législations varient de peuple à peuple. Certaines nations fondent même leur

dérogation à son principe. Clitomaque prétendait que Carnéade ne faisait aucune concession. Métrodore soutenait le contraire. Hirzel incline à donner raison à celui-ci, *Opus. cit.*, III, p. 167. Brochard, *Sceptiques grecs*, p. 134 et suiv. estime « avec réserves que Carnéade avait renoncé à l'ἐποχή ; c'est le premier qui a introduit dans l'Académie le πιθανόν ».

1. *Opus cita.*, III, p. 181 sq. Zeller croit que Carnéade admettait le souverain Bien.

domination sur l'injustice. De telles idées avaient de quoi bouleverser tous les principes reçus à Rome. Ce qui étonnait le plus, c'était la virtuosité de l'orateur à soutenir avec la même force deux thèses contraires. Aussi du premier coup d'œil Caton le Censeur jugea ces théories dangereuses. Il opina qu'il fallait congédier au plus tôt les ambassadeurs [1].

Un autre fait non moins remarquable prouve combien pénétrante a dû être la critique de Carnéade. Cicéron a été son disciple enthousiaste. Son scepticisme avait une séduction irrésistible pour un esprit comme le sien. Mais s'il s'y abandonnait avec une infinie complaisance, lorsqu'il s'agissait de philosophie théorique, son instinct de Romain et d'homme d'action l'empêchait de suivre son maître lorsqu'il s'agissait de conduite. En morale, il lui fausse compagnie. Il lui préfère Panétius, le stoïcien. Toute sa doctrine des devoirs s'inspire avec quelques réserves d'un stoïcisme modéré.

Que les Grecs foncièrement intellectualistes, toujours amoureux de dialectique, aient applaudi au scepticisme moral de Carnéade, cela n'a rien de surprenant. Et cependant, cet entraînement ne devait durer qu'un certain temps. Dès l'avènement de l'Empire, commence une réaction toute au profit des philosophies positives ou dogmatiques. C'est justement dans le domaine de la morale qu'elle se fait tout d'abord sentir. Preuve de l'ébranlement profond causé par Carnéade. Au moment de se ressaisir, le dogmatisme sent l'impérieuse nécessité de raffermir ses principes de morale. D'ailleurs c'était évidemment le point le plus vulnérable du scepticisme critique.

Dans le domaine religieux et théologique, les idées de

1. Voir le mot que rapporte Pline l'Ancien, *Hist. Natur.*, VII, ch. 30 : Cato censorius, audito Carneade, quam primum legatos eos censuit dimittendos, quum, illo viro argumentante, quid veri esset, haud facile discerni posset.

Carnéade ont eu des répercussions à la fois directes et indirectes particulièrement étendues. Nous estimons que l'on ne peut bien s'expliquer l'avènement de la théologie d'un Philon d'Alexandrie, d'un Plutarque ou d'un Origène, que si l'on en tient le plus grand compte. Sans son scepticisme critique, cette théologie n'aurait pas été ce qu'elle a été, elle ne serait peut-être même pas née. Nous ne pouvons nous dispenser de faire une étude succincte, mais cependant complète de la critique religieuse de Carnéade.

Ce sont Cicéron et Sextus Empiricus qui nous la font connaître, le premier dans son *De Natura deorum* et dans son *De divinatione*, le second dans un long passage de son *Adv. Math.* (IX, 13 à 194). Les deux exposés sont fort ressemblants. On y trouve les mêmes arguments et les mêmes critiques. Ils ont tout l'air de reproduire la même source. Cette source est Clitomaque. L'ont-ils suivie sans l'altérer [1] ? On ne voit aucune raison qui nous oblige de penser que Cicéron n'a pas fidèlement transposé en latin l'original de Clitomaque. En philosophie, il a été avant tout un élève fort intelligent et très soucieux de bien interpréter ses maîtres. Il a souvent illustré leur pensée par des exemples tirés de la vie ou de l'histoire romaine. Mais il n'a jamais songé à la modifier fût-ce par des nuances. Sextus qui a son système a peut-être parfois glissé dans son exposé certains détails que Carnéade aurait désavoués. Grande a été la tentation de souligner parfois le scepticisme de son auteur. Nous ne possédons plus les moyens de contrôler l'exactitude de tous les détails, mais l'accord des deux auteurs nous est une garantie suffisante qu'ils nous ont conservé l'essentiel.

Dans sa critique religieuse, Carnéade a donné libre car-

1. Zeller, *Hist. de la philos. des Grecs*, 3e partie, 1re section p. 505 (3e éd.) pense comme Hirzel (*Unters. zu Cic.*, I, 32 sqq.) que Cicéron et Sextus ont tous deux emprunté à un écrit de Clitomaque la critique que d'après eux, Carnéade faisait de la théologie des stoïciens. C'est aussi l'opinion de V. Brochard, ouvr. cité, p. 139, note 1.

rière à son scepticisme. Ce qui est fort curieux, et pour nous inattendu, c'est que dans la polémique si vive qu'il mène contre l'idée de Dieu, il n'est jamais question de la théologie de Platon. C'est exclusivement au dogmatisme religieux des stoïciens que notre philosophe s'en prend. On dirait qu'en ce IIe siècle de l'ancienne ère, Platon ne compte plus. On dira peut-être qu'il n'appartient pas à Carnéade, chef de l'Académie, de critiquer le fondateur de l'école. Sans doute, mais ne pouvait-il pas critiquer la doctrine platonicienne de Dieu sans nommer Platon ? Si cette doctrine avait eu encore quelque ascendant, aurait-il pu éviter de la discuter? Qu'on se transporte au IIe siècle de l'ère chrétienne, aurait-il été possible d'ignorer cette doctrine capitale de Platon? Elle était alors partout ; elle avait débordé les cadres de l'école platonicienne ; pas un philosophe qui n'en fût plus ou moins imbu. C'eût été nécessairement elle qu'un sceptique aurait d'abord visée. Si Carnéade ne songe pas un instant à discuter la théologie de Platon, c'est que de son temps on s'attachait uniquement à l'aspect critique et négatif du platonisme ; on en laissait dans l'ombre l'aspect positif et affirmatif. Le platonisme subissait alors une éclipse partielle. C'est un fait qu'il importe de souligner. Trois siècles plus tard, le platonisme reparaîtra avec un éclat incomparable. Tout ce que le siècle de Carnéade oubliait ou dédaignait de la doctrine du maître sera justement ce qu'on mettra en pleine lumière. Rien ne sera plus intéressant que de rechercher les raisons d'une si étonnante résurrection. Mais on ne se rendra bien compte de ce qu'a été cette résurrection que si l'on en recherche les causes profondes dans la période précédente.

C'est donc le stoïcisme qui, au temps de Carnéade, et jusqu'à l'ère chrétienne, apparaît comme le défenseur attitré de la doctrine de Dieu. Veut-on un fait qui confirme et illustre ce que nous venons de constater? Ouvrons le *De Natura deorum* de Cicéron. Dans le premier livre,

Velleius expose la doctrine religieuse d'Épicure. Cotta, disciple de Carnéade et porte-parole de Cicéron, en fait la critique. Au fond Épicure n'est pas moins sceptique sur l'article des dieux que Carnéade lui-même. Au IIe livre, Balbus développe avec abondance la doctrine religieuse du Portique. Dans le livre suivant, Cotta la réfute avec une vigueur dialectique et une éloquence qui arrachent des applaudissements à Velleius. Dans toute cette partie, Cicéron paraît avoir reproduit Carnéade avec une verve singulièrement heureuse. On croit entendre le disert philosophe, et l'on s'étonne moins du succès de sa parole. Qui pouvait mieux comprendre l'orateur Carnéade que le prince des orateurs ? Or que devient Platon dans toute cette discussion? Dans un prochain avenir, c'est sa théologie qui sera au premier plan. Philosophes, Juifs d'Alexandrie, chrétiens, gnostiques, ne retiendront guère de Platon que ses doctrines religieuses, et dans un traité consacré à l'existence et au caractère des dieux, Platon et sa théologie sont passés sous silence ! Seuls les stoïciens y figurent comme les défenseurs attitrés de la croyance en Dieu et en la Providence ! Est-ce assez significatif?

Faut-il rappeler le caractère essentiel de la doctrine de Dieu du stoïcisme? S'inspirant d'Héraclite d'Éphèse, les premiers stoïciens font du feu primordial le principe même du Cosmos. Il l'organise, l'entretient, le pénètre dans tous les sens. Ce feu est divin ; il est doué de raison ; πῦρ νόερον. Bientôt on l'assimile à la loi universelle qui est au fond des choses. Enfin, immanent dans le Cosmos, il ne s'en sépare plus. Le Cosmos, être vivant, finit par être identifié à Dieu. Cependant, d'après les stoïciens, le Cosmos n'est pas immortel ; il périra dans la conflagration finale. Ce qui demeure, c'est l'essence en quelque sorte du Cosmos. Le feu primordial le détruit, mais en même temps, il contient le germe du nouveau Cosmos qui va succéder à l'ancien [1].

1. Voir Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, II, p. 181-183, 191.

Le problème qui fait le sujet de discussion entre les stoïciens et Carnéade ne peut être celui que soulèverait le monothéisme. La question n'est pas de savoir si la personne Dieu existe ou n'existe pas, mais s'il y a dans le Cosmos de la divinité, τὸ θεῖον. Les stoïciens l'affirment.

Quels sont leurs principaux arguments ? Ils insistaient d'abord sur l'universalité de la croyance religieuse. Puis ils s'étendaient sur l'ordre, l'harmonie, la beauté du Cosmos, notamment du ciel étoilé. Preuve, disaient-ils, de l'existence dans le Cosmos d'une intelligence divine. Sextus le niera, et soutiendra que l'activité de la nature explique suffisamment l'harmonie qui nous frappe. L'hypothèse de l'existence du divin n'est pas nécessaire. Les stoïciens relevaient aussi le fait des rêves qui annoncent l'avenir, des prédictions, des oracles, des théophanies. Cicéron dans son traité de la *Divination* reproduit les critiques de Carnéade sur ce point particulier. L'argument qui paraissait aux stoïciens le plus fort, c'était celui qu'ils tiraient du fait que la raison et la vertu existent chez l'homme. Si elles se trouvent chez l'homme, qui n'est qu'une partie de l'Univers, à plus forte raison la Sagesse et l'Intelligence divines doivent-elles exister dans le Cosmos [1]. Toute cette argumentation est empruntée probablement à Posidonius. Carnéade ne se contentait pas de réfuter les arguments des stoïciens, il allait droit au cœur même de leur pensée et la montrait se débattant en d'insolubles contradictions. Rien de plus pénétrant ni de plus original que sa critique.

Les stoïciens appelaient le Cosmos un être vivant, un ζῷον. Cet être était Dieu. Carnéade s'emparait de cette définition de Dieu. Si Dieu est un être vivant, un ζῷον, il possède des sens, il est même probable qu'il a plus de cinq sens. Il est donc doué de sensibilité. Mais la sensibi-

1. Voir *De Natura deorum*, III, 12 à 15 et Sextus *adv. Mathem.*, IX, 137 à 181.

lité suppose chez le sujet qui sent un changement, une ἀλλοίωσις, ce peut être un trouble, un changement au pire, μεταβόλη εἰς χεῖρον. Donc Dieu, les dieux sont sujets à périr, φθαρτά. Autant dire qu'ils ne sont pas des dieux, qu'ils n'existent pas. Οὐκ ἄρα θεοί εἰσιν. Poussons l'argument plus loin. Considérez chaque sens de cet être qu'est le Cosmos, c'est-à-dire Dieu ou le Divin. Pour qu'il y ait sensation dans tel sens particulier, il faut qu'il y ait ou affinité ou le contraire entre le sens et l'objet qui provoque la sensation. Il y a plaisir ou déplaisir. Dans ce dernier cas, encore une fois, il y a perturbation ; il se produit chez l'être divin un changement au pire. Autant dire qu'il n'est pas Dieu.

Reprenons l'argument sous une autre face. Si Dieu est un être vivant, un ζῷον, puisqu'il s'identifie avec le Cosmos en tant qu'être vivant, il doit posséder certaines vertus ou facultés morales. Mais toute vertu suppose la lutte ; la vertu est en dernière analyse une victoire que l'on remporte. Elle suppose que l'être qui lutte connaît le contraire de la vertu dont il fait preuve. La victoire est consciente. Prenons l'exemple du courage. On n'est vraiment courageux que si l'on n'ignore pas le péril. Le Dieu que nous supposons est dans les mêmes conditions. Il ne peut être courageux que s'il a conscience du péril, et que s'il y est vraiment exposé. Il est donc susceptible d'être détruit. Il en est de même de la sagesse pratique, φρόνησις. Elle suppose la connaissance des biens, des maux, des choses indifférentes. Voilà Dieu obligé pour posséder cette vertu d'avoir conscience du vice contraire, d'y être exposé, d'être susceptible d'y succomber. C'est un Dieu conditionnel. Ou bien encore, Dieu est fini ou infini. S'il est infini, il sera immobile, puisque l'espace, le lieu n'existent pas pour ce qui est sans limites. S'il reste immobile, il ne connaîtra ni le mouvement ni la vie. Il sera ἀκίνητος et ἄψυχος. Dites qu'il est fini. Alors il sera une partie du Tout, et le Tout lui sera supérieur. On peut raisonner de la même manière, s'il s'agit de savoir si Dieu est corporel

ou incorporel. Quelle que soit l'alternative que vous choisissiez, vous finirez par volatiliser l'idée même de Dieu. La notion de Dieu que proposent les stoïciens implique une contradiction inextricable.

Représentons-nous toute cette argumentation que nous venons de condenser en un aperçu squelettique, développée avec toutes les ressources d'un grand talent oratoire. Il est aisé de se rendre compte de l'effet qu'elle devait produire, notamment sur de jeunes esprits. Mais nous n'en sommes pas réduits à nous imaginer la répercussion qu'a dû nécessairement avoir la parole de Carnéade. Des faits de première importance nous la révèlent. La critique de Carnéade paraît bien avoir contraint les stoïciens eux-mêmes à modifier leurs idées sur Dieu. Ils en sont venus à ne plus l'identifier avec le feu primordial, ni même avec le Cosmos. Ils préféreront l'identifier avec la loi qui régit le Cosmos. Sous les vocables de destin, ou fatalité (εἱμαρμένη, fatum) ils affirmeront que le Cosmos est gouverné par une loi souveraine qui se confond avec Dieu. En dernière analyse, la suprême sagesse consiste à s'y plier et à en accepter toutes les conséquences. C'est le fond de la philosophie de Marc Aurèle. Ou bien encore, certains stoïciens parleront du Dieu intérieur. « Intus est » s'écrie Sénèque. Épictète va jusqu'à l'appeler Zeus, et à en parler comme s'il était une personne. Est-ce par suite d'une évolution spontanée ou naturelle que la pensée stoïcienne a ainsi modifié sa conception de Dieu, ou est-ce parce que la pénétrante critique de Carnéade et de son école a rendu désuètes certaines façons de parler de Dieu et certaine théologie en honneur au temps de Zénon, de Cléanthe, et même de Chrysippe ? [1].

Autre conséquence de la critique religieuse de Carnéade. Le temps est venu où le dieu des stoïciens a été en quelque sorte détrôné. Il est devenu le Logos, et les dieux

1. Arnim, ouvrage cité, II, p. 264, le chapitre *De fato*.

sont devenus des logoi. En d'autres termes, le principe divin des stoïciens est resté immanent dans le Cosmos, mais à l'état subalterne. Bien au-dessus de lui, dans l'impénétrable abstraction, siégera le Dieu absolu. Le dieu immanent ne sera plus que le dieu secondaire, ὁ δεύτερος θεός. Telle sera au temps d'Origène, la commune doctrine de toutes les philosophies positives. Croit-on que la mordante critique de Carnéade soit étrangère à ce déplacement du dieu des stoïciens? Ce dieu représentait une conception dont une philosophie religieuse grecque ne pouvait se passer, mais d'autre part on sentait bien que l'on ne pouvait plus lui assigner le rang suprême qui était le sien dans le système stoïcien.

Le scepticisme devait avoir une dernière conséquence qu'il n'a sûrement pas escomptée. Carnéade pensait bien avoir démoli la doctrine stoïcienne de Dieu. En fait, il n'avait réussi qu'à la découronner. Décidément le dieu des stoïciens n'était pas qualifié pour revêtir la souveraineté. Chose imprévue, cette déchéance partielle de ce dieu devait profiter au platonisme. Il semble en effet que le théisme grec acculé par la critique d'un Carnéade, se soit avisé que le Dieu abstrait de Platon résisterait mieux que celui contre lequel s'était acharné le brillant chef de la Nouvelle Académie. Pour le rendre tout à fait invulnérable, il n'y avait qu'à accentuer encore son caractère de transcendance abstraite. Il deviendrait alors inaccessible. Aucune critique n'aurait de prise sur lui. C'est ce qui est arrivé. A partir du IIe siècle de l'ère chrétienne, tout le monde, philosophes, gnostiques, savants, théologiens chrétiens reviennent au Dieu de Platon. Au-dessous de lui, immanents dans le Cosmos, sont le Logos ou les logoi, dernière forme de la divinité stoïcienne. Si ce n'est pas le scepticisme critique qui a déterminé cette dernière phase de l'évolution de la doctrine de Dieu des philosophes grecs, alors qu'est-ce? Qu'on nous l'explique! Dira-t-on que c'est le Timée avec sa doctrine du Dieu

suprême et des dieux démiurges qui a finalement engagé la pensée religieuse grecque dans cette voie ? Comment se fait-il alors qu'il ait fallu des siècles avant que l'on songeât à remettre en honneur la doctrine du Timée ? Ne serait-ce pas plutôt que, poussé de retranchement en retranchement, le théisme grec a imaginé la solution que finalement tous les penseurs religieux jusqu'à Plotin ont adoptée, et qu'alors on se soit aperçu que Platon avait déjà formulé une doctrine toute pareille ? Quelle bonne fortune de pouvoir s'appuyer sur son autorité!

Carnéade ne s'est pas contenté d'infirmer le plus qu'il a pu l'idée de Dieu, du moins celle des stoïciens, il a critiqué avec la même vigueur et la même originalité la doctrine de la Providence. Cette critique, Cicéron l'a reproduite d'après Clitomaque [1]. Naturellement selon son habitude, il a exposé les idées de son maître avec une certaine liberté ; il les a illustrées par des exemples empruntés à l'histoire et à la vie romaine. Ce qui n'est pas douteux, c'est qu'il a fidèlement rendu le fond de la pensée et de l'argumentation de Carnéade.

Les stoïciens soutiennent que la divinité ou les dieux prennent soin des hommes ; la Providence existe et s'exerce. Une preuve, c'est le don qu'elle a fait aux hommes de la raison. Carnéade réplique en soutenant que c'est le don le plus funeste que les dieux pussent faire aux hommes. L'homme en effet ne se sert de sa raison que pour se nuire à lui-même. Il eût mieux valu qu'il en fût entièrement privé. Qu'on n'excuse pas les dieux en déclarant que c'est la faute de l'homme s'il fait un usage néfaste du don qu'il a reçu. Les dieux auraient dû prévoir cela, et ne pas doter l'humanité d'un instrument de malheur. Au surplus, pourquoi tous les hommes n'ont-ils pas été doués de sagesse, si la sagesse est un bien ? Les dieux auraient dû créer les hommes bons, ou du moins récompenser les bons

1. *De natura deor.*, III, ch. 26 à 29, 66 à 93.

et punir les méchants. Les exemples abondent qui prouvent qu'ils ne le font pas. Voilà qui est tout à fait contraire à un gouvernement moral du monde. Certains soutiennent que la Providence s'exerce sur l'ensemble du Cosmos, mais néglige les « minuties ». Est-ce d'une sage et bonne administration ? Qu'on se garde surtout de prétendre que Dieu reporte ses récompenses et ses châtiments sur la postérité des bons et des méchants. Le droit civil lui-même n'admet pas cette évidente dérogation à toute justice. Ou le dieu du Portique ne veut pas prendre soin des individus, ou il ne le peut pas. S'il n'a cure de ceux-ci, quelle preuve avons-nous qu'il ait quelque sollicitude pour les peuples et pour l'humanité ?

Il n'est pas douteux que ce réquisitoire ait eu un très grand effet. Une preuve, c'est que dès que la pensée philosophique a commencé à réagir contre le scepticisme, son premier souci a été de défendre l'idée de Providence. Sur ce chapitre Épictète s'en prenait avec une extrême vivacité aux négateurs. Il les nomme. C'étaient les épicuriens et la Nouvelle Académie. Peu s'en faut qu'il ne les injurie. Il les accuse d'entêtement stupide et de parti pris inintelligent [1]. Il ne s'indignerait pas autant s'il ne savait que les idées sceptiques avaient eu un succès fort inquiétant. Plutarque écrit sur la Providence l'un de ses meilleurs traités, le *De sera numinis vindicta*. Origène a élaboré une doctrine de la Providence fort soignée et précise. Il est clair que les philosophes et les théologiens sentaient que cette doctrine avait été profondément ébranlée. Qui donc l'avait battue en brèche avec un si grand succès, sinon Carnéade et son école ?

En somme notre documentation en ce qui le concerne est bonne, mais elle est de seconde main. Nous n'avons même pas pour Carnéade ce que nous avons pour Socrate

1. *Entretiens*, le chapitre contre les épicuriens et les académiciens, II, ch. 20. Voir aussi I, 27, 2 et 15.

et pour Épictète. On n'a recueilli ni ses propos ni ses discours. Clitomaque avait exposé sa doctrine en un grand ouvrage. Il est perdu. Fort heureusement Cicéron l'a largement utilisé. D'ailleurs il a entendu les maîtres de l'Académie à Athènes et ailleurs. Ce qu'il y a de plus regrettable, c'est que ce défaut de documentation directe ne nous permet plus d'avoir cette impression toute vive qui se dégage des textes originaux. De Carnéade, de sa personnalité, de son talent, nous n'avons plus qu'un reflet.

A en juger d'après les effets bien constatés qu'a eus son enseignement, son influence a été beaucoup plus profonde et plus étendue qu'on ne le reconnaît ordinairement. Il a failli porter un coup mortel au platonisme. Non seulement il en a voilé la vraie figure au point qu'avec lui l'Académie a presque renié son fondateur, mais il en a tari pour très longtemps l'influence au dehors et sur les autres écoles. Le platonisme ne reprend son ascendant qu'au temps où se reconstitue le pythagorisme à Alexandrie. Celui-ci a fait de larges emprunts à Platon. Ce qui est plus remarquable encore, c'est que Carnéade a réussi à ébranler même le stoïcisme. Dès l'origine et jusqu'à la fin, celui-ci a toujours eu une cohésion massive qui le rendait singulièrement réfractaire aux influences du dehors. Même chez les stoïciens postérieurs, Sénèque, Épictète, Marc Aurèle, la doctrine de l'école se profile à l'arrière-plan de leur pensée. La critique de Carnéade a cependant contraint Panétius et Posidonius à modifier quelque peu la tradition de Zénon, de Cléanthe et de Chrysippe. Elle a même réussi à rabaisser au second rang le dieu du Portique [1].

Il paraît infiniment probable que l'influence du scepticisme critique s'est étendue bien au delà des écoles. Il se pourrait bien qu'elle ait été le facteur déterminant de cette mentalité sceptique qui est si générale au dernier

1. Voir Schmekel, ouvr. cité, p. 304-384.

siècle de l'ancienne ère. L'exemple le plus frappant qui soit parvenu à notre connaissance de l'attrait qu'exerçait l'enseignement de Carnéade sur des esprits ouverts et intelligents, c'est Cicéron. Nous en avons déjà fait la remarque ; qu'il nous soit permis d'insister. Ses instincts de Romain, semble-t-il, auraient dû l'éloigner du scepticisme critique. Mais telle a été la séduction de cette doctrine, qu'il n'y a pas résisté. Il s'est pénétré jusqu'aux mœlles de l'esprit de Carnéade. Il l'a suivi jusqu'au point où il lui aurait fallu cesser d'être Romain. C'est ce qui explique en partie, à la fois cette indécision qui caractérise sa vie publique, et d'autre part cette admirable fermeté qu'il déploya d'abord dans l'affaire de Catilina, et ensuite dans l'héroïque opposition qu'il fit à Antoine. A ces moments il a oublié qu'il était disciple de Carnéade ; il s'est souvenu seulement qu'il était Romain. Cicéron n'aurait jamais adopté le scepticisme radical de Sextus Empiricus. Carnéade le rassurait avec sa doctrine de la valeur relative de ce qui est probable. Cela lui permettait d'embrasser avec enthousiasme une doctrine qui libérait son esprit de tout dogmatisme. Soyons certains qu'ils ont été nombreux ceux que Carnéade a séduits. Ceux-là même qui réagissaient ne laissaient pas de subir son emprise ; après l'avoir entendu, il leur fallait bien modifier certaines idées et réajuster leurs doctrines pour mieux les opposer à celles de Carnéade.

CHAPITRE V

LA DERNIÈRE FLORAISON DU SCEPTICISME

Après environ trois siècles d'obscurité, sinon de disparition, tout à coup vers le commencement de l'ère chrétienne, le scepticisme de Pyrrhon renaît. L'école redevient prospère. Bientôt elle compte des maîtres éminents [1].

1. Les sources de notre connaissance du scepticisme postérieur sont les suivantes : une notice de Diogène Laërce, quelques fragments recueillis par Eusèbe de l'écrit d'un certain Aristoclès, une notice de Photius sur Énésidème, et deux ouvrages de Sextus Empiricus.

La notice de Diogène Laërce, IX, ch. XI et XII § 61-116 nous apprend que toute une pléiade de sceptiques apparaît à un moment donné. Il y a parmi eux des médecins. Il donne dix-huit noms. C'est d'après lui la liste des chefs d'école qui se sont succédé. Que vaut cette liste? Il est permis de la considérer comme sujette à caution. On sait comment l'on fabriquait ces sortes de listes Celle-ci nous rappelle ces listes d'évêques de Rome, d'Antioche, d'Alexandrie dont le caractère artificiel a été depuis longtemps démontré. Les quelques renseignements d'Aristoclès se trouvent dans des fragments qu'Eusèbe nous a conservés dans sa *Praeparatio evangelica*, XIV, 18-21. La notice de Photius (Bibl. 212. Voir édition de Freese, *Library of Photius* 1er vol.) est très importante. Les écrits de Sextus sont les seuls de l'école qui aient survécu, avec les fragments des *Silles* de Timon. Parmi les études les plus importantes que nous possédions sur le scepticisme est celle de E. Saisset, 1840. L'auteur fait un remarquable effort pour reconstituer la philosophie d'Énésidème. Il tire parti des allusions qui se trouvent dans Sextus et des fragments que Photius nous a conservés. A notre avis il a quelque peu grossi son personnage et lui a trop facilement attribué des vues qui appartenaient à

Le fait n'est pas seulement curieux, il est d'importance. Si étendue qu'ait été l'influence de Carnéade et de la Nouvelle Académie, elle n'aurait probablement pas eu certaines répercussions qui expliquent l'orientation de la pensée grecque à partir de l'ère chrétienne. Cette orientation nous paraît due surtout à la nouvelle école de Pyrrhon. C'est peut-être ce que l'on est trop porté à oublier. Dès lors il est nécessaire de mettre en relief le caractère de ce dernier effort du scepticisme grec.

Comment cette éclipse de l'école de Pyrrhon puis sa réapparition vers la fin de l'ancienne ère s'expliquent-elles ? C'est aux textes à nous l'apprendre.

Photius nous a conservé dans sa Bibliothèque (212) une analyse sommaire des *Discours pyrrhoniens* (Πυρρωνείοι λόγοι) d'Énésidème. On s'accorde à reconnaître en celui-ci le philosophe qui a ressuscité la doctrine de Pyrrhon, si

Sextus. Il a une vive sympathie pour Énésidème, mais la préoccupation de soutenir ses opinions spiritualistes nuit parfois à son jugement d'historien. Zeller, selon son habitude, a donné une analyse précise des doctrines du scepticisme postérieur, notamment de celui de Sextus. Il nous paraît avoir sous-estimé celui-ci. Il le considère comme un compilateur intelligent sans originalité. Comme il le place au III^e^ siècle, en un temps où le scepticisme est mort, il pense que Sextus a fait simplement une œuvre d'érudition. C'est le bilan de l'école. On ne devinerait guère l'importance de Sextus d'après l'historien de la philosophie des Grecs. Nous lui préférons l'œuvre admirable de Victor Brochard (1887 ; réédition 1923). Mentionnons encore : Maccol, *Greek sceptics ;* A. Gödeckmeyer, *Die Gesch. des griech. Skepticismus* 1905 ; Bréhier, Pour l'histoire du Scepticisme antique : les *Tropes d'Énésidème* (dans la Revue des études anciennes, XX, 69, sqq. 1918). Robin, un chapitre dans son ouvrage : *La pensée grecque*, 1923, p. 377 sqq. Son jugement sur le scepticisme grec, notamment sur Énésidème, Agrippa, Sextus, en fait clairement entrevoir l'importance historique. Il en ressort que ce courant d'idées a dû avoir une influence plus profonde qu'on ne l'admet habituellement.

La disparition du pyrrhonisme, Cicéron la constate simplement comme un fait reconnu et incontesté : Nam Pyrrho, Aristo, Herillus jam diu abiecti, *De finibus*, II, 11, 35.

longtemps oubliée. Énésidème aurait longuement insisté sur la différence qu'il pensait apercevoir entre le scepticisme pyrrhonien et celui de la Nouvelle Académie. Puis il aurait exposé sa doctrine et l'aurait condensée dans les fameux tropes [1]. Dans ses *Hypotyposes*, Sextus Empiricus reprend pour son compte les idées de son prédécesseur en y ajoutant ses observations personnelles [2].

Ces textes nous révèlent les raisons intimes de la réapparition de l'école sceptique. En effet, nos deux philosophes se sont longuement expliqués sur l'ancien et le nouveau platonisme. Platon, d'après Sextus, n'a été sceptique que par occasion ; en réalité, il est dogmatiste. Ses successeurs, Arcésilas, Carnéade, n'ont pas été de vrais sceptiques. Ils ne l'ont été que jusqu'à un certain point. Le dogmatisme de leur école se retrouve dans la négation même à laquelle ils aboutissent. Ils déclarent péremptoirement que la connaissance vraie, la connaissance en soi, est hors de notre portée. Pour nous elle n'existe pas et ne peut exister. Le vrai sceptique ne l'affirme pas plus qu'il ne la nie. Il s'abstient d'avoir une opinion. Il ne se lie ni dans un sens ni dans l'autre. Au fond ce que les deux disciples de Pyrrhon reprochent à Carnéade et à la Nouvelle Académie, c'est le manque de logique ; c'est de n'avoir pas osé aller jusqu'au bout de leur pensée. Sextus complète cette mise au point en faisant ressortir les différences qui existent entre son école et toutes celles qui lui sont apparentées, c'est-à-dire celles d'Héraclite et de Démocrite, les Cyrénaïques et Protagoras. Il tient à bien affirmer le caractère particulier de sa doctrine.

Ces textes vraiment lumineux ne nous éclairent-ils pas sur la raison probable de la longue inaction, pour ne pas dire de la disparition du pyrrhonisme ? Tant qu'ont régné

1. Brochard, ouvr. cité, p. 265, 266.

2. Voir Sext. Emp. *Hypot.*, 180-186. Il déclare qu'Énésidème formulait huit tropes.

Arcésilas, Carnéade, Clitomaque, le scepticisme était représenté avec un éclat qui nécessairement rendait superflue toute autre manifestation de l'esprit critique. On comprend fort bien que les jeunes hommes dont il exprimait les aspirations soient allés à ces maîtres. Quel besoin auraient-ils eu de se grouper autour de quelques obscurs survivants de l'école de Pyrrhon et de Timon? Mais lorsqu'avec Métrodore, Philon, Antiochus d'Ascalon, l'Académie commençait à revenir au dogmatisme de l'école, et décidément réagissait contre le scepticisme d'Arcésilas et de Carnéade, on comprend que les esprits à tendance critique et sceptique se soient séparés de l'Académie. C'est alors qu'apparaît Énésidème qui eut l'idée de restaurer l'école de Pyrrhon. Elle lui apparaissait sans doute plus logique. Avec elle le scepticisme échappait à toute compromission, et pouvait s'affirmer avec une netteté et une vigueur qui ne laisseraient rien à désirer. Cette démarche hardie de l'esprit de doute critique eut un vif succès, et redonna pour plus d'un siècle un regain de vie à l'école de Pyrrhon.

Une lecture attentive des textes d'Énésidème et de Sextus fait vite saisir sur le vif le sentiment auquel a obéi la nouvelle école pyrrhonienne. Les sceptiques ont une antipathie pour le stoïcisme qui va presque jusqu'à la haine. Le dogmatisme méticuleux, scolastique, pédant et autoritaire de l'école de Chrysippe leur est odieux. Ils ont un besoin impérieux de liberté. Ce besoin est même si farouche chez eux, que la Nouvelle Académie elle-même ne les satisfait plus. Seul le scepticisme qui s'abstient de toute opinion peut les contenter. Le moindre dogmatisme leur apparaît comme une servitude. Sextus se complaît à peindre l'inquiétude du philosophe dogmatiste qui tremble toujours de voir s'écrouler le fondement de toute sa philosophie. Combien plus sereine est l'attitude du vrai pyrrhonien ! Lui n'a pas à trembler pour une affirmation ou une négation qu'il considérerait comme fondamentale

et essentielle, puisqu'il ne connaît ni l'une ni l'autre. Donc lui seul jouit de la véritable ataraxie.

Il faut avouer que ces sceptiques ont bien exprimé l'une des tendances les plus caractéristiques de leur race. C'est cette hardiesse de pensée qui déjà avec les vieux physiciens posait les questions les plus indiscrètes sur l'origine de l'Univers. Curiosité qui a été singulièrement féconde et créatrice. Nos sceptiques l'ont poussée à fond, avec une intrépidité de logique inouïe. Il faut y reconnaître un dernier et suprême effort du génie antique grec.

Les historiens modernes du scepticisme grec estiment en général qu'Énésidème était supérieur à Sextus Empiricus. Ce jugement est un peu affaire de conjecture. Nous sommes si parcimonieusement renseignés en ce qui concerne le premier, qu'il est malaisé de juger de l'originalité de sa pensée. Sextus a eu sur lui l'avantage que ses principaux écrits nous ont été conservés [1].

1. Ce sont les *Hypotyposes* en trois livres et *l'Adversus mathematicos* (philosophes dogmatiques).

La question importante en ce qui concerne Sextus est de savoir à quelle date il a vécu et écrit. Cette question a été soigneusement étudiée par Zeller, Ve vol., p. 7 sqq. et par Brochard, ouvr. cité, p. 314 sqq.

En général on place Sextus au IIe siècle de l'ère chrétienne. Dans la seconde moitié, peut-être un peu plus tard, dit Zeller. L'unique raison que l'on donne et que l'on puisse donner, c'est que d'après le rang qu'il occupe dans la liste de Diogène Laërce des maîtres de la nouvelle école sceptique, il n'a pu diriger l'école qu'à la date que l'on suppose. Nous avons déjà fait remarquer que cette liste paraît tout artificielle et est fort sujette à caution Il nous paraît bien imprudent de tabler sur elle. Si l'on en fait abstraction, on sera amené, pensons-nous, à situer Sextus plutôt vers la fin du premier siècle. Quelles sont nos raisons ? C'est que les adversaires qu'il combat n'appartiennent pas au IIe siècle de l'ère chrétienne, mais sont plus anciens. C'est d'abord le stoïcisme. Celui qu'il critique, c'est le stoïcisme classique ; il s'applique à ruiner sa logique et à démolir sa cosmologie. C'est Chrysippe et Posidonius qu'il vise. Le stoïcisme qui régnait au IIe siècle se préoccupe moins du problème de la connaissance ou de la formation du Cosmos que de morale. Musonius, Épictète et Marc Aurèle ont remplacé les stoïciens de l'ancienne comme de la

Il serait superflu d'analyser ici les écrits de Sextus et d'exposer sa doctrine. Il suffit de renvoyer le lecteur soit à Zeller, soit surtout à V. Brochard. Cependant l'on ne peut se dispenser de caractériser brièvement sa pensée si l'on veut mettre en plein relief la portée historique du scepticisme pyrrhonien. On en verra mieux les multiples et diverses répercussions. A sa manière et sans qu'il s'en doutât, le scepticisme a contribué largement à former les idées et les sentiments des philosophes grecs et des théologiens chrétiens du IIe et du IIIe siècle.

Pour caractériser la mentalité et les idées de Sextus Empiricus, il suffira d'analyser ses *Hypotyposes pyrrhoniennes*. Dans le premier livre de cet écrit, Sextus marque avec soin la position de son école en face des autres, notamment de la Nouvelle Académie. Il est amené ainsi à définir avec précision son scepticisme. Il consiste, dit-il, essentiellement à rejeter tout dogmatisme quel qu'il soit.

moyenne école. Si Sextus avait été leur contemporain et à plus forte raison s'il était venu après eux, c'est eux et leur stoïcisme qu'il aurait combattu. Non seulement il ne les nomme jamais mais ils semblent ne pas exister pour lui. De même aussi le platonisme qu'il critique, ce n'est pas celui de Plutarque ou de Numénius, c'est le platonisme de Philon et d'Antiochus ; c'est surtout la Nouvelle Académie. Ceux-là il ne les oublie jamais, soit qu'il leur emprunte un argument utile, soit qu'il démontre qu'ils ne sont pas de vrais sceptiques. A moins de supposer que Sextus s'amuse à polémiser contre des doctrines tombées en discrédit au IIIe siècle ou complètement oubliées, et qu'il se bat avec des ombres, comme le veut Zeller, il faut admettre qu'il n'est pas séparé des stoïciens et des académiciens par près de trois siècles. En dépit de Diogène Laërce et de sa liste de chefs d'école, il faut accorder que Sextus n'est pas éloigné d'Énésidème par un trop long intervalle de temps.

Faites de Sextus, comme le veut Zeller, un philosophe purement érudit qui vit dans le passé et oublie le présent, son œuvre apparaît alors factice, superficielle, monotone. Replacez-le à une époque encore pleine du souvenir des grands stoïciens, de l'Académie, de Philon et d'Antiochus, sa pensée redevient vivante ; ses apparentes répétitions ont leur raison d'être ; on comprend mieux l'influence en sens divers qu'il a exercée. V. Brochard se prononce pour 200 ; c'est encore trop récent à notre avis.

Dans toute question, le pour et le contre, l'affirmation ou la négation peuvent également se soutenir. Il y a d'un côté comme de l'autre autant de vérité et autant de fausseté. C'est ce qu'il appelle « l'égale impuissance » (ἰσοσθένεια). Cela ne signifie pas qu'il y a égale faiblesse de raisonnement dans l'une et l'autre thèse ; cela veut dire qu'il y a dans l'un et l'autre point de vue égale impuissance à se fonder sur une base certaine, immuable, et à en établir la vérité absolue. Dès lors, la seule attitude qui soit de mise, c'est de s'abstenir de se prononcer pour ou contre, c'est de suspendre son jugement (ἐπέχειν, ἐποχή).

Cette attitude de l'esprit procure infailliblement une parfaite sérénité. On se débarrasse de toute inquiétude. C'est la fameuse ataraxie, vainement promise par le stoïcisme. Comment une philosophie dogmatique pourrait-elle procurer la quiétude ? Le dogmatiste craindra toujours que ne surgisse inopinément quelque argument ou quelque critique qui ébranle ou même ruine ses affirmations. Il est continuellement sur le qui-vive. Voilà une inquiétude que ne connaît pas le vrai sceptique. Que l'affirmation ou la négation paraisse l'emporter, il sait que l'avantage est apparent, donc vain. Son scepticisme qui refuse de se commettre peut sembler dangereux ; n'est-ce pas un dissolvant des idées établies, des mœurs reçues ? Qu'on se rassure. Le sceptique a soin de se conformer aux usages et aux lois de la cité.

La philosophie sceptique, s'écrie Sextus, n'est pas comme les autres une école ou secte (αἵρεσις). Le sceptique est un simple observateur (σκεπτικός), un chercheur (ζητητικός), un questionneur (ἀπορητικός) [1].

Une fois qu'il a défini son scepticisme, Sextus livre son premier assaut au dogmatisme philosophique. C'est uni-

1. Signalons quelques-uns des passages les plus significatifs de ce livre I : Sur les écoles §§ 3 ; sur la quiétude du sceptique §§ 12 ; sur l'ἐποχή §§ 29 et tout le passage qui commente le propos sceptique « je ne définis rien » οὐδὲν ὁρίζω, 197 *cf.* 206 à 208.

quement le stoïcisme qu'il vise. La répartition bien connue que fait celui-ci de la matière de la philosophie, lui fournit le plan de sa critique. Des autres écoles dogmatiques il lui arrive de mentionner les péripatéticiens et les épicuriens. On dirait qu'il affecte d'ignorer le platonisme.

Dans son deuxième livre, Sextus fait de la logique des stoïciens l'objet de sa critique. Il commence par répliquer aux philosophes qui soutenaient que lui sceptique n'avait pas le droit de critiquer le dogmatisme, puisqu'en tant que sceptique il ne pouvait comprendre le dogmatisme. S'il le comprenait, il n'en contesterait pas la vérité. Comprendre, dit Sextus, ce n'est pas admettre la réalité de l'objet dont il s'agit. C'est en avoir une juste notion. Si on la possède, on a le droit de la discuter.

Sa méthode de discuter est rigoureuse. D'abord il ne s'agit nullement d'opposer à la thèse stoïcienne une autre thèse, à leur affirmation une négation. C'est la méthode de Carnéade. Il s'agit d'établir sur chaque point que ni l'affirmation ni la négation ne sont admissibles. Il ne reste qu'à ne pas se prononcer. Puis, entrant dans le détail, il constate que la doctrine spéciale qu'il discute ne réunit pas l'unanimité des opinions. Les philosophes ne s'accordent pas. Il y a divergence de vues, διαφωνία. Appliquez enfin la dialectique au point que vous discutez. Le résultat sera de montrer ou que la doctrine en question aboutit à un cercle vicieux, ou que pour l'établir il faudrait une deuxième doctrine pareille mais plus vaste, puis pour garantir la vérité de celle-ci une troisième, et ainsi de suite à l'infini. Une fois de plus on aboutit à la conclusion que mieux vaut suspendre son jugement.

C'est par cette méthode qu'il démontre qu'il n'existe pas et ne peut exister un critère du vrai et du faux. Dans cette partie du deuxième livre se trouve un passage si caractéristique de la manière de Sextus, qu'on nous permettra de le citer en entier.

L'homme, dit-il, ne peut être la mesure des choses et

l'arbitre de la vérité. Dira-t-on en désespoir de cause qu'il faudrait s'en remettre à la décision de l'homme le plus intelligent ? Mais où se trouve-t-il ? En quel temps a-t-il vécu ? Quelle confiance mérite-t-il ? Mais écoutons Sextus lui-même. « Si les doctrinaires disent qu'il faut en croire le Sage, nous leur demanderons quel sage. Sera-ce celui d'Épicure ou celui des stoïciens ? ou le cynique ? Ils sont incapables de s'accorder pour le désigner. Si l'on nous engage tout simplement à nous remettre à l'homme le plus intelligent qui ait existé ou qui existe, d'abord ils ne s'entendront jamais pour dire qui est le plus intelligent. Puis même s'ils tombaient d'accord pour désigner le plus intelligent des sages présents ou passés, cela ne suffirait pas encore pour que l'on crût en lui. Attendu que l'intelligence est susceptible de progrès ou de régression à l'infini, il se peut toujours qu'apparaisse dans l'avenir un homme plus intelligent que le plus intelligent des hommes passés ou présents que nous disons le plus intelligent... Et ainsi sans fin. Il faudra donc attendre indéfiniment le Sage dont le jugement fera autorité. Supposons enfin que l'on découvre ce Sage dont personne n'a dépassé l'intelligence, ne la surpasse et ne la surpassera, même dans ce cas il ne mérite pas que l'on ait une foi absolue en lui. Pourquoi ? Parce que, étant donné que le plus souvent, lorsque les hommes supérieurs reçoivent la mission de porter remède à une situation compromise, ils aiment à paraître l'assainir et la rétablir, nous ne savons pas lorsque cet homme d'intelligence transcendante dit telle chose, s'il parle conformément à la vérité des choses, ou s'il nous présente une erreur tout en nous faisant croire qu'elle n'est pas une erreur. Nous ignorons s'il ne compte pas sur la supériorité de son intelligence, pour nous tromper et sur notre incapacité à le démasquer » [1].

1. II, 38 à 42.

On sacrifie volontiers Sextus à Énésidème. Il faut reconnaître cependant que l'homme qui a écrit cette page ne manquait pas de clairvoyance. Pas un mot ne s'y trouve qui permette de penser qu'il songe à son prédécesseur. C'est bien une idée personnelle et originale qu'il exprime. Combien juste ! On ne saurait faire mieux ressortir l'absurdité de décréter une infaillibilité humaine quelconque. C'est un coup droit et sûr à tout autoritarisme dans le domaine de la pensée. Puis cette page révèle le fond même des sentiments de l'auteur. Il est clair qu'il a une répugnance innée contre tout doctrinarisme. A tout prix il tient à sauvegarder sa liberté. On voit très bien que le scepticisme grec n'est en dernière analyse qu'une incoercible réclamation de l'indépendance de l'esprit. Il réagit contre le dogmatisme pédant du stoïcisme parce que ce dogmatisme le gêne. On ne l'explique pas quand on pense avoir démontré qu'il est né de Démocrite, de Socrate, ou de l'école de Mégare, ou bien encore que les circonstances politiques de la Grèce l'ont suscité. Il serait le signe du découragement d'un peuple qui serait sur son déclin ! Nous estimons au contraire qu'il atteste, malgré le malheur des temps, la forte vitalité de la race. Il ne disparaîtra qu'avec elle [1].

Sextus discute tour à tour les divers modes de connaissance et de démonstration que distinguaient les stoïciens.

Y a-t-il un moyen, la sensation par exemple, qui permette à l'esprit d'atteindre directement la réalité (δι' οὗ) ? Peut-on y arriver indirectement (δι' ὅ) ? Existe-t-il un signe (σημεῖον) auquel on puisse reconnaître la vérité ? La démonstration en est-elle possible (ἀπόδειξις) ? Que vaut le syllogisme ? Que valent les définitions etc ? Sur tous ces points notre philosophe aboutit à des conclusions néga-

1. Il faudrait citer la conclusion du passage sur le critère, II, 79. C'est l'un des endroits qui font le mieux comprendre l'attitude de la pensée sceptique grecque.

tives. Ce n'est pas que Sextus prétende prouver que le critère, le signe, la démonstration soient irréels et absurdes. Tout ce qu'il entreprend de démontrer, c'est qu'il est impossible, soit d'affirmer soit de nier la valeur de ces moyens. Il y a égale impuissance des deux côtés (ἰσοσθένεια). Si l'on considère les objets eux-mêmes, tels qu'ils nous apparaissent (τὰ φαινόμενα), on conclura dans le sens positif; si on les discute en dialecticien, on conclura dans le sens négatif. Dès lors il ne nous reste qu'à nous abstenir de tout jugement (ἐπέχομεν) [1]. C'est par le même procédé que dans chaque cas particulier Sextus arrive à la même conclusion. La démonstration dialectique se répète ainsi d'un bout à l'autre de ce IIe livre. Méthode qui ne laisse pas d'être fastidieuse pour un philosophe comme M. Zeller. L'agacement qui en résulte a sûrement influé sur le jugement qu'il a porté sur l'auteur. C'est la méthode du marteau qui enfonce le clou. Pour la propagation de ses idées, Sextus n'avait pas tort de l'employer. Les questions qu'il discute passionnaient encore les écoles de son temps. Il est probable que ces répétitions lassaient les lecteurs beaucoup moins que nous ne le pensons.

Pour son époque, la démonstration dialectique de sa thèse a dû paraître extrêmement forte. Le stoïcisme représentait alors le dogmatisme philosophique. Sextus lui assénait sans relâche des coups dont la vigueur faisait sûrement beaucoup d'impression. Le point faible de sa polémique, c'était qu'il négligeait presque entièrement le dogmatisme platonicien. C'est en effet le platonisme qui rétablit le prestige du dogmatisme et finalement élimina le scepticisme.

Mais nous n'en sommes pas encore là. En attendant, il est à présumer que la nouvelle école sceptique d'Énésidème, d'Agrippa, de Sextus a obtenu un double résultat. D'abord le fondement même du dogmatisme se trouvait

1. II, 80.

ébranlé. Tout son système pour arriver à la connaissance absolue ne paraissait plus pouvoir se soutenir. Puis la dialectique apparaissait une fois de plus comme toute-puissante. Elle désespérait la pensée. Mais en même temps elle se révélait comme infiniment malfaisante. En se livrant à elle, la pensée finissait par se suicider. Voilà des leçons dont la philosophie grecque de l'époque impériale va faire son profit.

Dans le III[e] livre des *Hypotyposes*, Sextus étudie ce que la philosophie antique appelait la physique. C'est exclusivement celle des stoïciens qu'il examine. Ni celle de Démocrite et d'Épicure, ni celle de Platon, ni celle d'Aristote n'entrent en ligne de compte. Il écrivait évidemment en un temps où seule la cosmologie stoïcienne survivait.

Ici comme partout ailleurs Sextus se montre fort avisé et habile. Il ne critique pas le détail de la conception que les stoïciens se faisaient du Cosmos. Il se demande ce que valent les principes essentiels sur lesquels elle reposait. S'ils ne tiennent pas debout, tout l'édifice s'écroulera.

C'est ainsi qu'il soumet à l'examen critique l'hypothèse de Dieu. Notons qu'il a soin de protester qu'il ne prétend pas nier l'existence des dieux. Il y croit comme tout le monde. Il leur offre des sacrifices. Il s'agit uniquement d'une discussion entre philosophes. Il ne lui est pas difficile de démontrer que Dieu est inconnaissable, soit en lui-même, soit par ses actes. On fera mieux de renoncer à avoir une opinion sur ce point. Puis c'est le principe de la cause active (ἀρχὴ ὁραστική), et le principe de la matière passive, la notion de corps, celle de l'incorporel, l'idée du mouvement, de l'espace, du temps, du nombre qu'il passe en revue. Sa méthode est la même que celle qu'il a appliquée à la logique. Il constate que sur chaque point il n'y a pas accord entre les philosophes. Tout ce que l'on peut dire, c'est que le principe ou l'idée en question paraît vraisemblable. Mais dès qu'on la traite dialectiquement l'idée se volatilise. Elle ne peut se soutenir.

Naturellement ce n'est pas la discussion en elle-même de Sextus qui doive retenir notre attention. Des philosophes comme Zeller et Brochard n'ont aucune peine à montrer ce qu'elle a de fallacieux. La répétition même de l'argumentation de l'auteur devient d'autant plus fastidieuse que l'on en voit l'inanité. Mais représentons-nous l'effet qu'elle a dû nécessairement produire sur les contemporains de Sextus, notamment sur des esprits encore flottants qui en étaient à l'âge où l'on cherche et où l'on se forme ses idées. Sur ceux-là l'impression a sûrement été très forte. L'argumentation claire et bien menée de Sextus, en se répétant, devait enfoncer dans l'esprit la conclusion à laquelle il voulait arriver. A chaque reprise, c'était une nouvelle avance, un nouveau progrès, un nouveau renforcement de la conviction. La méthode de Sextus était d'une excellente pédagogie. Nous ne serons nullement surpris de constater qu'elle a porté des fruits, et que plus tard, elle a été un facteur important, décisif même, de l'évolution dernière de la pensée grecque.

Notons encore, à propos de cette discussion de la physique stoïcienne, une autre impression qu'elle a certainement produite sur un grand nombre d'esprits. Avec Sextus, on assistait à une sorte de désagrégation des principes essentiels et élémentaires sans lesquels à cette époque du moins une explication rationnelle du Cosmos devenait impossible. Si l'on vous démontre, en effet, qu'il n'existe ni causalité, ni matière, ni mouvement, ni espace, ni temps, que ces termes ne sont que des mots vides de sens, et que toute cette physique qui faisait la gloire du Portique n'est qu'une duperie, qu'est-ce à dire, sinon que l'on enlève au philosophe de ce temps-là les matériaux dont il aurait pu construire le Cosmos, ou plutôt qui lui auraient servi à justifier sa conception du Cosmos ? Sextus rendait impossible, autant qu'il dépendait de lui, une explication scientifique de l'Univers.

M. Brochard estime au contraire que le scepticisme du

médecin Sextus était bien fait pour ramener les esprits à l'observation des faits, et à préparer l'avènement d'une conception scientifique de l'Univers. Peut-être ce scepticisme aurait-il dû avoir ce résultat Mais l'a-t-il eu? En aucune façon. Lorsque les philosophes recommenceront à spéculer sur l'origine, la formation, l'entretien du Cosmos, ils imagineront des cosmologies aussi éloignées que possible d'une conception rationnelle du Cosmos. Ce n'est pas aux traités de physique d'Aristote qu'ils demanderont des directives, c'est au Timée de Platon. Croit-on que le scepticisme critique soit étranger à ce résultat?

Le chapitre peut-être le plus important de son livre est celui que notre philosophe consacre à la morale [1]. Il y a poussé ses idées à l'extrême. Par cela même on peut mieux juger de la portée de son scepticisme.

Dans son chapitre sur la Logique, ou le problème de la connaissance, il aboutit à un arrêt complet de toute pensée. Plus de critère pour discerner le vrai du faux; plus de signe par où reconnaître la vérité, plus de démonstration possible, dès lors plus de moyens sûrs de recherche, d'invention, de pensée créatrice. Sa critique des fondements de la physique aboutissait à un résultat analogue. Elle rendait d'avance inutile et vaine toute tentative d'expliquer rationnellement le Cosmos, son origine, sa durée. Ici encore, la pensée se trouvait acculée dans une impasse. Le sage n'avait plus qu'à suspendre tout jugement et à renoncer à l'exercice même de sa raison.

C'était déjà un résultat plutôt paradoxal. Mais, après tout, il n'intéressait que le philosophe. A la rigueur, l'esprit humain se passe de métaphysique et de cosmologie. Mais ce scepticisme transporté dans le domaine moral devient tout de suite plus grave. L'éthique (ἠθική) intéresse tout le monde. Elle a une portée pratique. Elle s'applique à la vie même (βίος).

1. III, 168-281.

Nous allons constater que même en ce domaine infiniment délicat Sextus et les sceptiques ne reculeront devant aucune des conséquences logiques de leur système.

Dans les assauts qu'il livre au dogmatisme, Sextus ne varie guère sa tactique. D'ailleurs pourquoi la modifierait-il ? Elle est fort efficace. Ici encore, c'est aux principes essentiels sur lesquels repose toute la morale des stoïciens et des philosophes dogmatiques qu'il s'en prend.

V. Brochard distingue avec raison deux parties dans la morale de Sextus ; l'une est exclusivement critique. C'est la partie destructive. L'autre oppose à la morale dogmatique une morale qui découle du point de vue sceptique lui-même. C'est la partie constructive.

C'est la première qui nous intéresse plus spécialement. Comme elle paraît avoir eu des répercussions directes et profondes sur la pensée grecque des premiers siècles de notre ère, il est indispensable que nous l'exposions avec quelque détail.

Avec un très juste discernement, Sextus a compris que toute la morale dogmatique repose sur deux idées fondamentales. La première c'est celle des fins. Il ne s'agit pas de la finalité du Cosmos, mais des fins humaines. Dans la *République* comme dans les *Lois*, Platon assigne à la cité une fin particulière. La cité n'existe pas pour accumuler des richesses, conquérir des territoires, faire la guerre, elle a une fin morale. Elle doit former un certain type d'hommes. Cette conception, Aristote l'a encore précisée dans sa *Politique*.

Avec la domination instaurée par Alexandre de Macédoine, affermie par les monarchies des Diadoques, la cité, cette création de l'Hellas antique, disparaît. On est désormais sujet des Lagides ou des Ptolémée ; on est incorporé dans une vaste monarchie. Bientôt avec l'hégémonie de Rome, les nationalités elles-mêmes ne seront plus qu'un souvenir. Peuples et cités seront nivelés par le rouleau

compresseur. Dans cet Empire universel il ne peut plus être question de fins que devrait poursuivre une cité ou un état particulier. On ne parle plus que des fins que doit se proposer l'individu. Quelle est la fin de la vie humaine, que doit être le βίος de chacun, voilà la question que discutent maintenant les philosophes. L'enseignement philosophique que Cicéron se proposait de donner aux Romains eût été incomplet s'il n'avait écrit son *De finibus bonorum et malorum*.

Ce problème des fins de la vie humaine individuelle, ou comme on préférait le dire, des fins que doit poursuivre le sage, chaque école le discute et en préconise une certaine solution. Il y avait autant de solutions que d'écoles. Très vive fut la discussion. On y dépensa une merveilleuse ingéniosité de pensée. Il faut reconnaître que c'est l'honneur de la philosophie grecque en sa dernière phase, d'avoir soulevé ce problème, et du stoïcisme en particulier d'en avoir formulé une conception si élevée.

Voilà l'idée que Sextus et les derniers sceptiques entreprennent de démolir. Il n'est pas nécessaire de reproduire en détail leur démonstration. L'argumentation de Sextus est au fond assez simple. Il ne lui est pas difficile de montrer que les philosophes ne s'accordent pas sur l'idée même du souverain bien. Chacun vante la sienne. Il oublie de la bien définir. Aussi dès que l'on essaie de la saisir, elle vous échappe. Elle ne résiste pas à la logique. Parfois le souverain bien que prêche telle école est même de nature à faire le malheur du sage. C'est le cas du plaisir que les épicuriens assignent comme la fin de l'homme. Si d'autre part on interroge le commun des hommes, on constate que les biens qu'ils rêvent leur sont donnés par les lois, les mœurs, les conventions. Ce sont des biens tout relatifs. En fait les hommes ont du bien et du mal, de la piété et de l'impiété, du beau et du laid, les opinions les plus contradictoires. Concluons que le souverain bien

n'est que fiction. Partant la prétendue finalité de la vie humaine est sans objet.

Avec une parfaite logique, Sextus écarte l'idée qu'il y a un art ou une science de la vie, τεχνὴ τοῦ βίου, puisque cette idée découle de la première. Platon et Aristote avaient bien vu que si la cité a des fins supérieures, elle est tenue de donner aux citoyens une éducation qui les rende aptes à se plier à ces fins, et à en faire le but suprême de toute leur activité. En conséquence Platon, dans la *République* et *les Lois*, Aristote dans sa *Morale* à *Nicomaque* et dans sa *Politique,* ont tracé tout un plan d'éducation morale et civique. Ils ont créé l'art ou la science de la vie. Cette science n'a pas disparu avec la cité antique. Il a suffi de la transformer en l'individualisant. Ce n'est plus le citoyen d'une cité libre qu'il s'agit de former, c'est un sage. Du moment que sa vie a une fin supérieure, il faut le dresser à la recherche de cette fin. L'art de la vie, ἡ τεχνὴ βίου, est le fondement même d'une vie de philosophe. Les stoïciens ont été les grands maîtres de cet art. Pour Marc Aurèle toute l'existence est une éducation supérieure.

C'est donc cette science de la vie telle que l'enseignaient les stoïciens, que Sextus critique avec une vigueur inlassable. Puisqu'il a démontré qu'il n'existe pas de souverain bien, la science qui doit rendre le sage apte à y parvenir tombe du même coup. Naturellement notre auteur se complaît à montrer qu'ici encore les philosophes ne s'entendent pas. Il y aurait accord si cette science était fondée sur la nature des choses, φύσει. Il en vient d'argument en argument à soutenir qu'à vrai dire il ne peut y avoir de maître, διδάσκαλος ni d'élève, μαθητής, attendu que la matière même que supposent de telles relations n'existe pas.

La morale constructive de Sextus ne manque ni d'intérêt ni même de saveur. Nous en avons déjà donné un aperçu [1]. Si nous renonçons à l'exposer en détail, c'est

1. Voir p. 48 et 49. Toute cette partie des *Hypotyposes* est fort inté-

parce que cette morale n'a eu, semble-t-il, aucune influence appréciable sur l'évolution postérieure de la pensée grecque. Sextus a eu beau soutenir que le dogmatisme en morale comme ailleurs engendre nécessairement l'inquiétude, cela n'a pas empêché la reprise générale du dogmatisme philosophique. Sa thèse que seul le scepticisme procure l'ataraxie, n'a éveillé aucun écho. Un Lucien de Samosate a pu y être sensible. Le bilan de sa sagesse consiste en effet à renoncer à la philosophie et à vivre comme tout le monde. Mais Lucien fait exception. La plupart des esprits étaient fort éloignés des sentiments qu'il affiche. Au surplus, Sextus commettait une lourde erreur psychologique. Le scepticisme transcendant n'a jamais convenu qu'à un petit nombre d'esprits. Sous une forme ou sous une autre, c'est le dogmatisme qui plaît aux hommes.

Le scepticisme critique grec a été un fait considérable. Il apparaît au début du III^e^ siècle avant Jésus-Christ, il atteint son apogée avec la Nouvelle Académie, et se manifeste encore au I^er^ et au II^e^ siècle de l'ère chrétienne avec une remarquable vigueur. C'est donc une véritable vague de scepticisme qui déferle alors sur le monde gréco-romain. Ce scepticisme, insistons-y, n'est nullement ce que nous entendons par ce terme. Ce n'est ni le doute railleur, ni surtout un dilettantisme qui se croit supérieur. Ces gens, qu'ils s'appellent Pyrrhon, Carnéade ou Sextus, sont fort sérieux. Au fond, leur scepticisme est de l'esprit critique. De bonne heure cet esprit s'est éveillé en Grèce. On lui doit la philosophie, la science, l'histoire. Bien loin

ressante et curieuse. Certainement Sextus est de bonne foi. Il a l'illusion naïve. C'est ainsi qu'il déclare que le sceptique est un bienfaiteur des hommes; il veut apporter « un remède au mal que font l'imagination et la témérité des doctrinaires ».

Il faudrait citer III, 235 à 238. Voir aussi 273 à 278. Ces idées, Sextus les a plus largement encore développées dans l'*Adv. Mathem.*, XI, 110 à 140.

d'être un signe de déclin, le scepticisme critique témoigne de la vigueur du génie national. Il prouve que la pensée grecque était encore jalouse de son indépendance, et qu'elle osait s'affranchir du dogmatisme philosophique qui aurait fini par l'immobiliser. Les historiens de la philosophie antique nous paraissent en général sous-estimer nos philosophes. Il est certain qu'une tendance philosophique qui a duré quatre siècles a dû exercer une influence profonde et décisive sur la pensée grecque, notamment sur celle de la période impériale. Cette influence, on va le voir, a largement contribué à former la philosophie qui aboutit à Plotin. Ce qui prouve qu'en effet elle a été fort efficace, ce sont les colères et les haines fanatiques qu'a soulevées le scepticisme, aussi bien celui de la Nouvelle Académie que celui des pyrrhoniens, sans parler de celui des épicuriens.

On comprend que certains philosophes aient eu intérêt à confondre la Nouvelle Académie et l'école sceptique. Mais Énésidème et après lui Sextus, avec raison ont protesté. Il y a une très réelle différence entre les deux écoles. Carnéade voulait substituer à la notion de l'absolu celle du relatif. Aucune doctrine n'est vraie en soi; la part de vérité qu'elle comporte dépend de certaines conditions. Elle est plus ou moins probable. Elle n'en mérite pas moins notre confiance, et peut parfaitement servir de mobile à l'action. Cette doctrine qui libérait la pensée du dogmatisme massif avait pour certains esprits un très vif attrait. Énésidème, Sextus et leur école allaient délibérément plus loin. Ils s'appliquaient à démontrer que la négation aussi bien que l'affirmation de telle doctrine reposaient sur un fondement également faible. Ils aboutissaient à l'arrêt de la pensée et à l'inaction. La raison comme la volonté cessaient de s'affirmer. On arrivait à ce résultat par un procédé de démonstration impressionnant autant que simple. Il était à prévoir qu'après le premier moment de surprise l'esprit ne tarderait pas à se ressai-

sir. Il verrait mieux où il allait. Le scepticisme d'un Sextus est si radical et si outrancier, qu'il finit par trahir sa propre cause et préparer la réaction des esprits sérieux. Quoiqu'indirecte, son influence n'en a pas été moins décisive.

CHAPITRE VI

DE L'INFLUENCE DU SCEPTICISME CRITIQUE

Dans l'école fondée par Platon, la critique d'Arcésilas, de Carnéade, de Clitomaque, a d'abord accumulé les ruines. Presque plus rien de l'ancien édifice ne restait debout. Ni la métaphysique avec les Idées éternelles, ni la cosmologie avec le Timée, ni la morale, ni la politique du maître ne subsistaient. On dirait des doctrines mortes et périmées. A la place du dogmatisme platonicien, on a le probabilisme de Carnéade.

Que Cicéron dont l'esprit répugnait aux formules trop absolues, et qu'avaient formé la politique et les affaires, se soit contenté de l'enseignement de la Nouvelle Académie, cela n'a rien de surprenant. Mais c'est ce dont d'autres esprits en nombre croissant ne pouvaient s'accommoder. Tôt ou tard une réaction devait se produire au sein même de l'Académie.

Le représentant le plus décidé et le plus capable de cette réaction a été Antiochus d'Ascalon [1]. Il est de la fin du IIe siècle et du commencement du Ier avant J.-C. Cicéron l'a entendu à Athènes pendant l'hiver de 79 à 78.

Il avait commencé par être élève de Carnéade. Vers le milieu de sa carrière s'est produit chez lui un revirement

1. Voir une remarquable étude de H. Strache, *der Eklektizismus des Antiochus von Askalon*, 1921.

complet. Notons les traits caractéristiques de sa pensée [1]. C'est d'abord une très vive et vigoureuse contre-critique du scepticisme de la Nouvelle Académie. Il l'entreprend sur le chapitre de la connaissance. L'un de ses arguments les plus forts, c'est de demander comment on pouvait d'une part soutenir qu'il y a des conceptions fausses, et d'autre part affirmer en même temps qu'on ne peut distinguer les vraies des fausses.

Antiochus prétendait qu'il n'y avait qu'une différence de mots entre le platonisme, le péripatétisme et le stoïcisme. Pour le fond ces grandes écoles étaient d'accord. C'est ce que démontrait, d'après lui, l'histoire des doctrines de ces écoles. Quelle pouvait bien être la raison d'un effort si curieux pour effacer les différences entre ces écoles? Remarquons que ce sont les écoles les plus dogmatiques ou, comme nous dirions, les plus positives. Au point de vue de l'exactitude historique, la thèse d'Antiochus était insoutenable et paradoxale. Ne serait-ce pas à des raisons de circonstances qu'a obéi ce philosophe? L'ennemi, c'était le scepticisme critique de Carnéade. Chacune des grandes écoles positives avait des raisons de le redouter. Quoi de plus sage que de les coaliser contre l'ennemi commun? Cela ne pouvait se faire que si on les rapprochait le plus possible. Combler les fossés qui jusque-là les avaient séparées, c'était le bon moyen de constituer une sorte d'union sacrée. Telle semble bien avoir été l'idée d'Antiochus, et c'est la tactique que lui a suggérée sa lutte contre le scepticisme critique. On ne s'explique pas autrement sa thèse que tous les textes contredisaient. Ce qui confirme cette interprétation du point de vue de ce philosophe, c'est

1. Cicéron a reproduit les vues d'Antiochus dans ses *Académiques* et dans son *De finibus*, livre V. Dans les Académiques ce sont Varon, puis Lucullus que Cicéron charge de représenter Antiochus. Lui-même fait la réplique. Zeller résume admirablement les arguments d'Antiochus d'après Lucullus dans les *Acad. priora*.

que, si paradoxale qu'elle soit, son idée lui a survécu. On la retrouve par exemple chez les premiers théologiens chrétiens. Pour Clément et Origène, les anciennes distinctions ont disparu ; pratiquement il n'y a que deux catégories de philosophes. D'un côté sont les écoles dogmatiques, platonisme, péripatétisme, stoïcisme, pythagorisme. On les rapproche, on les mêle, et en fait on en constitue ce qu'on appelle la philosophie, c'est-à-dire la seule dont on tienne compte. De l'autre côté se classent les négateurs, les athées, les sceptiques, les néo-académiciens, les pyrrhoniens, les épicuriens. En philosophie ce sont les hérétiques. On se garde bien de les étudier, on les condamne en bloc.

Remarquons encore que pour reconstruire un dogmatisme, Antiochus utilisait le stoïcisme. Il le faisait sans scrupule, attendu que d'après lui il n'y avait qu'une différence de mots entre le platonisme et le stoïcisme. S'il n'a pas tenté purement et simplement de restaurer l'ancienne doctrine de Platon, c'est que la critique de Carnéade avait été si forte qu'une restauration intégrale du platonisme n'était plus possible [1]. En effet, en dépit de l'admiration que tant de philosophes professèrent dans la suite pour Platon, cette restauration ne s'est jamais produite. D'autre part, seul parmi les grands systèmes dogmatiques, le stoïcisme avait réussi à se maintenir. Il avait sauvegardé l'essentiel de sa doctrine. Les quelques atténuations qu'y apportèrent Panétius et Posidonius laissaient intact le fond. Il est tout naturel qu'Antiochus ait fait à un système aussi compact et solide les emprunts dont il avait besoin [2]. Ainsi s'explique son éclectisme. Les nécessités de la lutte qu'il a entreprise contre le scepticisme critique l'y ont contraint [3].

1. Strache montre qu'Antiochus a conservé du platonisme tout ce qui pouvait être maintenu.

2. H. Strache donne des exemples précis.

3. Zeller explique autrement les emprunts qu'Antiochus fait à

L'argument capital qu'Antiochus faisait valoir contre la Nouvelle Académie, c'est que sa doctrine finissait nécessairement par annuler toute action. D'après lui, il n'est pas indifférent que les conceptions d'où procède l'action soient vraies ou fausses. A la longue, l'esprit ne retient pas des idées fausses. Elles ne s'imposent pas à la mémoire. Or, sans mémoire, il n'y a plus d'art ou de science de la vie, partant plus d'action. Pour qu'il y ait action énergique, il faut une conviction, une règle, un but. Donc, sans une connaissance certaine, l'action devient impossible.

C'est bien le point faible du scepticisme qu'Antiochus signale ici. Que cette doctrine réussisse à ébranler l'ascendant de la raison, à s'en passer ou à la rendre incertaine et précaire, il faudra que l'esprit cherche ailleurs le fondement dont il a besoin pour penser, agir, vivre.

Le scepticisme de la Nouvelle Académie a eu sur le stoïcisme lui-même une influence très directe. Panétius et Posidonius sont au IIe et au Ier siècle avant J.-C. les grandes figures du Portique. Posidonius paraît avoir été fort remarquable. La géographie, l'astronomie, l'étude des phénomènes physiques lui doivent une foule d'observations. Il a beaucoup voyagé, en Égypte, dans l'Afrique du Nord, en Espagne, en Gaule, en Italie, en Sicile. De ses nombreux écrits il ne subsiste plus rien [1].

d'autres doctrines. L'éclectisme en philosophie est un phénomène d'ordre général. Il se produit toujours dans certaines circonstances. C'est fort vague. Nous insistons sur les circonstances spéciales qui expliquent l'éclectisme d'Antiochus.

1. Voir Susemihl, *Gesch. der Griech. Litter. in der alexandriner Zeit*, 1891, vol. II, p. 128 à 147. Il est maintenant reconnu que du temps de Panétius et de Posidonius le stoïcisme s'est modifié dans une certaine mesure. Il a évolué. C'est ce que Zeller ne marque pas. C'est Schmekel qui a eu le mérite de l'établir. Son livre, *Die mittlere Stoa* 1892, a fait pour le stoïcisme ce que celui de Brochard a fait pour le scepticisme. Schmekel donne d'abord une étude approfondie des sources de notre connaissance du stoïcisme. Dans sa deuxième partie, il fait une étude

Des deux stoïciens, c'est Panétius qui s'est le plus ressenti de la critique de Carnéade. Il a été jusqu'à abandonner certaines doctrines de son école. Posidonius résiste mieux, et cependant il ne laisse pas de subir le contre-coup des assauts de la Nouvelle Académie [1].

Ainsi Carnéade démontrait que la fameuse doctrine de la conflagration finale du Cosmos (ἐκπύρωσις) aboutissait à une absurdité. Le Cosmos se trouve à la fin tout entier transformé en feu. Mais alors comment ce feu pourrait-il s'alimenter ? Il finirait par s'éteindre. Le Cosmos ne pourrait être éternel. Panétius abandonne cette doctrine. Le philosophe fait de plus larges concessions encore dans le domaine de la théologie. Il n'est plus question d'après lui, de l'astrologie, de la pluralité des dieux, de la mantique, de l'interprétation allégorique des mythes. Sur ces points-là, Posidonius se montre plus ferme. S'agit-il du problème de la connaissance ou de l'anthropologie, on peut relever de la part de Panétius de fortes concessions [2]. En morale, Carnéade critiquait très vivement l'absolutisme de l'ancien stoïcisme. Il déclarait l'idéal du sage stoïcien irréalisable. Panétius et Posidonius s'accordent pour adopter des vues plus modérées [3].

détaillée de Panétius et de Posidonius. Signalons pour celui-ci l'étude de H. Reinhardt *Posidonius* 1921. Elle est intéressante et originale. Peut-être l'auteur se fie-t-il plus à son imagination qu'à son sens critique. Dans une troisième partie, Schmekel examine à fond les rapports du stoïcisme de cette époque avec les autres écoles. Il souligne notamment le contre-coup qu'a eu la critique sceptique sur Panétius et Posidonius. Dans son *Chrysippe* 1910, M. Bréhier à son tour a mis en pleine lumière le fait de l'évolution du stoïcisme. « Le stoïcisme, dit-il, n'est ni un dogmatisme fermé dont les opinions ont été codifiées une fois pour toutes, ni une simple école d'exégètes où les successeurs se bornent à commenter la parole du maître ».

1. Ceci a été mis en pleine lumière par Schmekel. C'est à lui que nous empruntons les quelques exemples que nous donnons.

2. Voir Schmekel, *ouvr. cité*, p. 353.

3. *Ibidem.*, p. 365 et 366.

Autre signe de l'influence de Carnéade même sur les stoïciens. Ils se voient contraints de revenir jusqu'à un certain point à Platon. Nos deux philosophes professent une vive admiration pour le fondateur de l'Académie. Ils adoptent certains traits de sa philosophie. Leur stoïcisme se fait plus éclectique [1].

Ce qui témoigne plus encore de l'influence qu'a eue la critique de la Nouvelle Académie, c'est qu'elle a amené les grands systèmes dogmatiques à se rapprocher, à s'épauler mutuellement, à former, comme l'on dit maintenant, un front unique contre les démolisseurs. Au temps de Plutarque et de Plotin, de Clément et d'Origène, il faut entendre par philosophe un adepte de l'une des grandes écoles positives, un platonicien, un péripatéticien, un stoïcien, un pythagoricien. On est unanime à ignorer toute autre école ; si on la nomme, c'est pour l'accabler de mépris et d'injures.

Cependant, si vigoureux qu'aient été les assauts qu'un Carnéade avait livrés au dogmatisme philosophique, les grands systèmes commencèrent bientôt à se relever. Il leur suffisait d'abandonner certaines positions trop précaires, à consolider les points faibles, à se prêter parfois aide mutuelle pour se maintenir presque intacts. En même temps la critique ne pouvait plus être ignorée. Elle avait acquis des droits et un prestige dont il fallait tenir compte. Nous sommes à la fin du 1er siècle avant J.-C. C'est alors que se produit un fait inattendu. C'est la résurrection du scepticisme. Quelle influence le scepticisme rénové a-t-il eue sur l'évolution de la pensée grecque ? C'est ce qu'il faut demander aux textes et aux faits. Constatons d'abord l'insuccès complet de ce qu'on peut appeler l'enseignement positif de l'école d'Énésidème et de Sextus. Cette école avait la prétention d'être seule capable de procurer la paix de l'esprit. D'après

1. Schmekel, *ouvr. cité*, p. 311, 316, 334.

elle, les philosophes dogmatiques ne pouvaient que perpétuer l'inquiétude de la pensée. Le Portique mentait quand il promettait l'ataraxie. Cette prétention, Sextus l'a exprimée à plusieurs reprises en termes éloquents et même émouvants. Or nous constatons que sa parole n'a eu d'écho nulle part. Personne ne relève la prétention des sceptiques, fût-ce pour la combattre.

Les sceptiques n'ont pas plus de succès lorsqu'ils demandent que l'on suspende tout jugement par le motif que la raison ne permet de se prononcer ni dans un sens ni dans l'autre. Injonction qui n'a pas réussi à s'imposer. La pensée a refusé de s'immobiliser dans une attitude qui ne serait ni l'affirmation ni la négation. Encore moins s'est-elle résignée à suivre le conseil pratique que lui donnait le scepticisme, et à se faire une règle de se conformer simplement à la coutume et de s'inspirer des circonstances. Dans ce cas, à quoi servirait-il d'être philosophe? C'est à cette conclusion désespérante que Lucien amenait son Ermotime. La philosophie ne s'y est pas arrêtée un seul instant.

Qu'on ne s'y trompe pas cependant. Le scepticisme d'Énésidème et de Sextus n'a pas laissé d'exercer sur les esprits une action profonde quoiqu'indirecte. Il a réussi à décourager l'esprit de spéculation. A partir du I^er^ siècle de notre ère, le platonisme reste muet. Il ne commencera à revivre qu'avec un Plutarque. Mais combien changé! Il ne reviendra à la haute spéculation qu'au III^e^ siècle avec Plotin. Les péripatéticiens se confinent de plus en plus dans l'érudition; ils se bornent à commenter et à expliquer Aristote. Les stoïciens conservent leur métaphysique et leur cosmologie, mais ils ne l'exposent plus; ils la sous-entendent; ils concentrent leurs efforts sur la morale. Qu'est-ce donc qui a déterminé un tel recul de la pensée spéculative, et l'abandon de ces discussions relatives au problème de la connaissance qui faisaient la matière de l'enseignement de Carnéade, de

Philon de Larisse, d'Antiochus ? Ce n'est pas la Nouvelle Académie à elle seule. Ce ne peut être que le scepticisme. Il a achevé la déroute du dogmatisme commencée par la Nouvelle Académie. Momentanément du moins il valait mieux ne pas riposter ; on ne pouvait que répéter des arguments que le scepticisme paraissait avoir décidément infirmés. Il semble bien que le scepticisme a réussi à tout le moins à barrer la route à l'esprit de spéculation, et par conséquent a largement contribué à orienter la pensée dans une nouvelle direction. Ne dites pas que cette diminution de l'esprit spéculatif et métaphysique dénote simplement un affaiblissement et même un déclin de l'esprit philosophique grec. Ce n'est pas exact. Sénèque, Musonius, Épictète, Marc Aurèle, Plutarque, Numénius, Celse et d'autres encore, ne sont pas des esprits moins vigoureux et moins originaux que ne l'étaient, à part deux ou trois génies de premier ordre, les philosophes de la période classique. Ce n'est pas en un temps où la philosophie prend sur l'opinion même populaire un si remarquable ascendant, qu'il faille parler de sa décadence.

A un autre point de vue se fait sentir de façon décisive l'influence du scepticisme, quoiqu'indirecte. On constate qu'à partir du i^er^ siècle de l'ère chrétienne la pensée grecque est moins sûre d'elle-même ; elle n'a plus cette belle confiance qu'elle avait du temps de Platon, de Zénon, de Carnéade. Elle ne connaît plus cette allégresse que n'effleurait aucun doute relatif à son pouvoir. Au ii^e^ siècle de notre ère, elle donne l'impression d'avoir vieilli. Ce qui trahit plus que toute autre chose son incertitude secrète, c'est que tous les penseurs demandent au passé des autorités. Personne, nous le constaterons, n'ose penser pour lui-même, sous sa seule responsabilité. Il lui faut un grand nom, une tradition, un livre, sur lequel il puisse fonder sa doctrine. C'est une tendance générale. Philosophes et théologiens de toute

école y obéissent. Qu'est-ce que cela signifie, sinon que l'on avait perdu la confiance que l'on avait autrefois en la dialectique? Bien loin de contester la puissance de cet instrument de la pensée, on était porté à la redouter. On constatait que la dialectique était capable de tout démolir, et finalement de laisser la pensée impuissante et humiliée. Quelle est l'école responsable de ce sentiment? Déjà la Nouvelle Académie avait donné, comme autrefois les Sophistes d'Athènes, la mesure du pouvoir de destruction de la dialectique. Mais ce sont les impitoyables critiques de l'école sceptique qui ont achevé d'ébranler la confiance que doit avoir la pensée en elle-même. L'outrance de leur logique a eu des effets que certes les sceptiques n'avaient pas prévus. Elle a mis en une lumière crue le désarroi qui résulte pour la pensée d'un scepticisme absolu. Soyons sûrs que maint esprit se sentant gagner par le vertige du néant, pour y échapper a cherché partout un appui. On lui enlevait celui que l'ancienne philosophie avait offert, il a demandé aux antiques traditions le fondement de la vérité.

Ainsi le scepticisme a eu pour effet d'acculer la pensée philosophique dans une véritable impasse. Les hauts problèmes de métaphysique, la recherche d'un critère de vérité, la discussion de l'origine de la connaissance, les vastes spéculations cosmologiques lui sont maintenant interdits. Personne ne s'aventure plus sur ce terrain. Stoïciens, platoniciens, péripatéticiens, pythagoriciens ne font plus de philosophie théorique. Aucune école ne renonce à son enseignement traditionnel, mais on ne le produit plus au dehors. Il est sous-entendu et à l'arrière-plan des idées que l'on développe, mais on ne le discute pas, même pour le défendre.

Faut-il le redire? La pensée grecque était encore trop vigoureuse pour se laisser arrêter et enfermer dans une impasse. Elle n'était pas d'humeur à s'immobiliser inerte et impuissante, ni à se résigner à cesser d'être. Elle a

trouvé une issue. C'était d'ailleurs la seule qui lui restât. Elle renonça pour longtemps à la métaphysique, et aux discussions théoriques, et elle se voua à la morale. Elle devint, comme nous dirions, une sorte de pragmatisme. Définir les fins de la vie humaine, et enseigner la règle qu'il faut suivre pour y atteindre, devint la matière de son enseignement. La philosophie cessa de plus en plus d'être une science transcendante, pour devenir un art de vivre. Ce que tous lui demandent maintenant, c'est moins la vérité qu'une règle de conduite.

Sénèque fait consister toute sa philosophie en conseils pratiques. Marc Aurèle tire de son stoïcisme une règle de vie, et se prêche à lui-même sous les formes les plus variées le devoir d'y conformer tous ses actes. Épictète raille les métaphysiciens, et passe sa vie à former des caractères. Le platonicien Plutarque fait une large part dans ses traités à la morale. Un prédicateur philosophe comme Dion de Pruse est un véritable éducateur de la foule. Pas un philosophe qui ne soit alors un moraliste.

La préoccupation d'enseigner certaines règles de conduite et de propager un certain idéal moral devait prédisposer tôt ou tard nos philosophes à évoquer les problèmes religieux. Dès le IIe siècle, chacun discute de Dieu, de la providence, de la destinée des âmes après la mort. Chaque école traite de ces questions au point de vue de la philosophie qu'elle professe. Épictète dépasse le stoïcisme, et par moments a des accents profondément religieux. Plutarque est un véritable théologien. Celse se passionne pour les questions religieuses et fait du judaïsme et du christianisme une étude approfondie. Si sceptique qu'il soit, Lucien est hanté par les religions traditionnelles. Il les raille et ne peut s'empêcher d'y penser. Certains, comme Numénius ou le pythagoricien Apollonius, versent dans le mysticisme et même dans la dévotion.

Il n'est pas douteux qu'à l'origine de cette orientation de la pensée philosophique qui la porte vers la morale et

la religion, il y a le contre-coup du scepticisme. Mais, nous ne l'oublions pas, il y a eu des circonstances extérieures qui ont singulièrement favorisé cette orientation nouvelle.

Tant que la cité grecque a subsisté, toutes les questions relatives à son organisation ont passionné les philosophes. Platon écrit son *Politique*, sa *République*, ses *Lois*. Aristote étudie la politique dans l'un de ses plus admirables traités, et dans ses *Constitutions* entreprend cette vaste enquête sur les divers gouvernements dont il ne reste malheureusement que la *Constitution d'Athènes*. Mais lorsque les libres cités de l'antique Hellas se virent absorbées dans le vaste empire d'Alexandre le Grand, assujetties dans la suite à des royautés plus orientales que grecques, il ne fut plus possible à la philosophie de discuter les questions politiques. Encore moins lui fut-il loisible de les traiter après l'avènement de l'Empire romain. Dès lors que lui restait-il à faire? Elle pouvait se livrer à l'érudition. C'est ce que l'on fit à Alexandrie. La pensée grecque pouvait se confiner dans la discussion des problèmes théoriques de la métaphysique ou de la cosmologie. Mais le scepticisme critique n'avait-il pas discrédité ces discussions? Après Énésidème, Agrippa, Sextus, qui donc songeait à des métaphysiques dont le fondement même paraissait ébranlé? Pour toutes ces raisons, la pensée grecque, encore vigoureuse et capable d'être originale, se précipite dans la seule voie qui lui restât ouverte, c'est-à-dire dans la morale, et bientôt dans la religion, disons plutôt pour être tout-à-fait exact, dans la théologie. Elle n'eut pas à le regretter. En effet, sa nouvelle orientation lui valut une popularité qu'elle n'avait pas connue aux plus beaux jours de sa période classique. Le philosophe devint le conseiller et le directeur de conscience des plus grands personnages. S'il était né orateur comme Dion de Pruse ou Apulée de Madaure, il devenait l'idole des foules.

Telles sont, nous semble-t-il, les causes principales qui expliquent la dernière évolution de la pensée grecque. Sont-ce les seules ? N'y en a-t-il pas peut-être de plus profondes ? La philosophie n'aurait-elle pas obéi à de mystérieux courants de sentiment qui ont entraîné les esprits partout dans le monde gréco-romain à partir de l'ère chrétienne ? Le monde, y compris les masses, manifeste alors un goût de plus en plus prononcé pour la morale et la religion. La philosophie, en dernière analyse, n'a-t-elle pas suivi le vaste courant qui emportait les âmes ? C'est possible. Mais comme nous ne trouvons, ni dans les textes, ni dans les faits, des renseignements sur ce point, il est préférable que nous n'y insistions pas. Nous en sommes réduits à des conjectures que l'insuffisance de notre documentation ne nous permet ni d'adopter, ni d'écarter. C'est le cas de suivre le conseil de Sextus, et d'appliquer la règle de l'abstention, ἐπέχομεν.

CHAPITRE VII

ÉPICTÈTE

Notre dessein n'est nullement de retracer l'histoire de la philosophie grecque pendant les deux premiers siècles de l'ère chrétienne, pas plus que nous n'avons voulu écrire celle de la période précédente. Nous nous bornerons à en marquer les traits essentiels et à évoquer ses principaux représentants. N'est-ce pas indispensable? Sans doute, il existe pour cette période quelques remarquables monographies. Mais plus on étudie les philosophes de ce temps, et plus on constate, non sans surprise, que dans l'ensemble leur pensée a été bien dédaignée. Ce dédain est-il mérité? Ne risque-t-il pas de nous faire méconnaître l'ambiance philosophique même qui a enveloppé Origène?

En effet, n'oublions pas que si notre théologien est largement redevable de ses idées philosophiques aux maîtres des grandes écoles classiques, et si lui aussi, comme tous les penseurs de ce temps, a subi le contrecoup de la critique de la Nouvelle Académie et du scepticisme, les philosophes qui l'ont initié à la philosophie et qui l'ont formé sont ceux d'Alexandrie; ce sont les platoniciens, les stoïciens, les pythagoriciens, les péripatéticiens du IIe siècle. Replacez Origène au milieu d'eux, et vous constaterez qu'il a avec eux les plus étroites affinités, qu'il a la même culture, qu'il raisonne comme

eux, qu'il parle la même langue, et que leurs tendances profondes sont aussi les siennes.

Sans doute, notre théologien, replacé ainsi dans son véritable cadre, perdra par cela même quelque chose de son prestige traditionnel. Il cessera d'être cette sorte de prodige qu'il paraissait lorsqu'on ne le voyait qu'au milieu de ses frères en christianisme. Il faudra convenir qu'il y avait alors beaucoup d'autres hommes semblables à lui, sinon aussi grands. En revanche, on le comprendra mieux. La légende y perdra, mais la vérité historique y gagnera. Au surplus, nous ne pensons pas qu'Origène sorte réellement diminué de cette étude. On verra mieux en quoi consiste sa supériorité. Il est de taille à supporter l'épreuve à son honneur.

Il nous a semblé que le plus sûr moyen d'atteindre le but que nous nous proposons, c'était de consacrer une étude sommaire mais précise aux philosophes les plus représentatifs de ce temps. Après mainte hésitation, notre choix s'est arrêté sur Épictète, Plutarque, Dion de Pruse, Maxime de Tyr, Celse et Lucien, Numénius et Apollonius de Tyane [1].

1. Nous laissons de côté non sans regret Sénèque, Musonius Rufus, Marc Aurèle. Tous accusent les mêmes tendances que les philosophes que nous étudions. Sénèque n'a consacré à la doctrine de son école qu'une compilation. Mais partout il la suppose. Sa morale serait incompréhensible à qui ne connaîtrait pas le système stoïcien. Lui-même se limite à la morale qu'il exploite avec un merveilleux talent. Il a été un directeur de conscience de premier ordre. Il inaugure ce stoïcisme qui a été la religion des derniers grands Romains. M. Robin l'appelle l'initiateur d'un néo-stoïcisme. Il est de toute évidence que les tragiques circonstances du temps de Néron et des mauvais empereurs ont puissamment contribué à jeter le stoïcisme dans des voies nouvelles. — Musonius Rufus a été le maître d'Épictète. Les allusions à son enseignement qui se trouvent dans les *Entretiens* nous laissent entrevoir une personnalité très forte. Voir *Entretiens*, I, 1, 27, III, 6, 10; III, 23, 29. Voir aussi ses propos recueillis au IVe siècle par Stobée d'après d'anciens mémoires. M. Paul Wendland a montré dans ses *Quastiones musonianae* 1886, qu'une grande partie du *Péda-*

Quels sont les traits caractéristiques de la philosophie d'Épictète [1] ? Tout d'abord que fait-il de la doctrine de

gogue de Clément, notamment les livres II et III, lui a été empruntée. L'école du philosophe, disait-il, doit être comme le cabinet d'un médecin. Voir enfin Aulu-Gèle, N. A. V, 1. — On comprendra qu'après E. Renan nous renoncions à faire une étude spéciale de Marc Aurèle. Qu'il suffise de dire qu'à l'arrière-plan des *Pensées* se profile la doctrine authentique du Portique. La morale du grand empereur n'est qu'une application personnelle du principe stoïcien qu'il y a une loi suprême immanente dans les choses. Le sage doit librement s'y conformer. Marc Aurèle accuse fortement les tendances qui sont communes à tous les philosophes de l'époque.

Le lecteur trouvera dans le IIIe vol. du grand ouvrage de M. Susemihl sur l'histoire de la littérature grecque alexandrine l'inventaire de la philosophie de l'époque que nous étudions. Il verra exactement où en sont les écoles de philosophes au Ier siècle de nôtre ère, épicuriens, péripatéticiens, platoniciens, stoïciens, pythagoriciens.

1. D'excellents travaux ont paru dans les derniers temps sur Épictète. Signalons d'abord ceux de M. Adolphe Bonhöffer. Il est actuellement le spécialiste d'Épictète. Il lui a consacré trois ouvrages importants. Dans le premier, *Epiktet und die Stoa*, 1890, l'auteur soutient non seulement que ce philosophe n'a rien renié de la doctrine de son école, mais qu'il est revenu à la doctrine du stoïcisme classique, à celle de Zénon, de Cléanthe, de Chrysippe. Il a réagi contre la tendance que représentent Panétius, et surtout Posidonius. Son stoïcisme n'a rien du stoïcisme plus adouci, presque éclectique de ces deux philosophes. Son stoïcisme serait même plus archaïque que celui de Sénèque ou celui de Marc Aurèle. M. B. a certainement raison de penser que tout l'enseignement d'Épictète présuppose la doctrine stoïcienne, et il semble avoir raison d'estimer que cette doctrine est la doctrine classique de l'école plutôt que celle de Posidonius (*die mittlere Stoa*). Il nous paraît aller trop loin lorsqu'il parle d'une réaction dont Épictète aurait eu l'initiative. C'est prêter à celui-ci une préoccupation doctrinale, un souci de la théorie qu'il n'a certainement jamais eus. Le fait que M. B. signale est simplement dû à ce qu'Épictète, qui n'est pas un savant, a puisé son stoïcisme dans les livres de Chrysippe, et qu'il n'a guère connu ou du moins pratiqué ceux de Panétius et de Posidonius. Ce qu'il y a de remarquable, c'est qu'il a su extraire de Chrysippe les idées essentielles, les dépouiller en grande partie de l'appareil scolastique et technique, les formuler en langage populaire, et en tirer les applications pratiques les plus originales. En cela il est bien homme de son temps. Pour établir sa thèse, M. B. étudie minutieusement les textes et en dégage le sens

son école? Elle paraît absente de son enseignement ; il ne discute aucun des principes fondamentaux de la philosophie stoïcienne. Ce n'est pas qu'il les ignore, ou qu'il estime qu'il est inutile de les connaître. A l'occasion, il déclare

précis de toutes les notions de son philosophe. En même temps, il compare ces notions à celles des autres stoïciens, si bien que ce volume finit par être un répertoire complet des idées, des notions, des termes essentiels du stoïcisme tout entier. C'est un répertoire de définitions infiniment précieux.

Son deuxième volume, *Die Ethik des Stoikers Epiktet* 1894, continue le premier ouvrage et en est la deuxième partie. Il est consacré à ce qui est l'essentiel chez Épictète, à sa morale. Tout naturellement le philosophe des *Entretiens* y est au premier plan. Ce livre entre dans le vif de l'étude d'Épictète. C'est la même méthode que dans le premier volume. On analyse minutieusement toutes les notions qui constituent l'éthique d'Épictète, mais en même temps l'auteur en dégage avec force la physionomie de son philosophe.

Dans son troisième volume, *Epiktet und das neue Testament* 1911, M. B. étudie à fond la question des rapports de son philosophe et du christianisme antique. Il a épuisé la discussion. Il aboutit à la conclusion que le stoïcisme et le christianisme sont deux mouvements parallèles d'idées. Il n'est pas question d'emprunts réciproques. Cette conclusion s'impose. Au fond, l'Évangile d'une part, le stoïcisme de l'autre, ont le même point de départ. L'évangile de Jésus exige comme condition première que le disciple s'offre tout entier au Maître. « Que celui qui veut être mon disciple renonce à soi-même, se charge de sa croix et me suive ». C'est le sacrifice de soi. Le stoïcisme exige du Sage qu'il se subordonne tout entier à la Loi de l'Univers, à la Loi divine, immanente dans les choses. C'est aussi le sacrifice de soi. Dès lors, stoïcisme et christianisme prendront la même direction, et maintes fois se rapprocheront sans cependant se confondre.

L'étude de M. Colardeau sur *Épictète*, 1903, est d'un lettré et d'un psychologue. Il a mis en pleine lumière le trait essentiel de son auteur. Épictète est avant tout un éducateur. L'auteur a magistralement exposé ce qu'était l'école de ce philosophe, quels étaient les rapports du maître et des élèves, en quoi consistait l'enseignement moral et intellectuel par lequel Épictète formait les jeunes gens qui venaient à lui, bref quelles étaient ses méthodes pédagogiques. En même temps, M. Colardeau a fait une étude précise des idées du philosophe. Il a démontré qu'elles étaient presque exclusivement morales. Épictète voulait donner à ses élèves des principes de conduite, une idée claire de ce que doit

l'étude de la logique et des syllogismes nécessaire. Ainsi à un interlocuteur qui lui demande de le persuader que la logique est utile, Épictète répond : « n'est-il pas nécessaire que mon discours soit probant? » L'interlocuteur en convient « Comment sauras-tu si je ne te trompe pas par un sophisme? » L'interlocuteur reste muet. « Tu vois que toi-même tu avoues que la logique est nécessaire, puisque sans elle tu ne peux même pas savoir si cette science est nécessaire » (II, 25). Ailleurs il démontre, et cela par des raisons pratiques, que « la logique est nécessaire » (I, 7). Chrysippe, dit-il, sert précisément à nous apprendre la logique (I, 7, 11). La lecture des écrits de ce philosophe est utile pourvu qu'elle nous fasse faire des progrès [1].

Épictète estime l'étude théorique nécessaire à condition qu'on ne la considère pas comme un but en soi ; elle doit être un moyen. Il faut s'y livrer, dit-il, « tant qu'elle est utile » (I, 25, 14). Dès que l'on néglige cette règle, elle devient frivole et nuisible. Notre philosophe ne perd aucune occasion de décrier les vaines subtilités de la dialectique. On les recherche et on les cultive tout sim-

être la destinée humaine, la notion des devoirs de l'homme, du père de famille, du fils de Zeus. Le chapitre que l'auteur a consacré aux idées religieuses du philosophe est particulièrement remarquable. On ne saurait les préciser avec plus de finesse et de justesse. M. Colardeau s'est appliqué à bien marquer la place d'Épictète dans l'école stoïcienne ; il a notamment insisté sur ce qu'il doit à son maître Musonius, comme sur les différences qu'il y a entre lui et Sénèque.

Ce qu'il a laissé tout à fait dans l'ombre, c'est la place qui revient à Épictète dans le grand courant de la pensée grecque de l'époque. On ne voit pas l'influence qu'a pu avoir sur lui le scepticisme critique de la Nouvelle Académie, fût-ce simplement par réaction contre cette tendance. Ce qui manque à cette excellente étude, c'est de situer de façon complète le philosophe dans l'histoire même de la pensée hellénique.

1. I, 4, 7 à 9 ; voir encore II, 21, 21 ; « je te montrerai que les syllogismes sont utiles » ; I, 7 sur le péril de l'ignorance ; II, 23, il raille ceux qui ont peur du prestige de la parole ; elle est un don de Dieu.

plement pour étonner les autres (II, 19, 1 à 4 et III, 21). Rien de plus ridicule que de voir des gens qui à un banquet se vantent d'avoir lu les gros livres de Chrysippe (I, 26).

On ne tomberait pas dans ce travers, si l'on ne perdait pas de vue que « le vrai progrès ne consiste pas à avoir lu les nombreux écrits de Chrysippe », mais à acquérir les qualités morales. D'ailleurs Chrysippe lui-même n'a écrit ses ouvrages que pour procurer aux hommes la sérénité, et pour les affranchir des passions (I, 4, 5 à 12; 28). Ailleurs il oppose avec force à la philosophie livresque la philosophie qui apprend à souffrir et à mourir. « Que d'autres cultivent l'éloquence du barreau, s'appliquent aux problèmes, pratiquent les syllogismes. Toi, applique-toi à mourir, à être enchaîné, à subir la torture, à être banni » (II, 1, 38). Ces idées, Épictète les a souvent exprimées avec une singulière éloquence [1]. Pourquoi vient-on à l'école? Pour apprendre la doctrine du philosophe? Pour critiquer sa parole? « Personne n'y vient pour être guéri, pour être éclairé sur les règles de la vie. Vous voulez qu'on vous parle théorie? Qu'en résulte-t-il? C'est que vous devenez encore plus futiles ». Il est un art de la vie, répète-t-il sans se lasser, et l'affaire de la philosophie; c'est de l'inculquer [2]. Il faut s'y exercer [3].

Les textes que nous avons relevés et qu'il serait facile de multiplier, prouvent abondamment que la philosophie d'Épictète était une sorte de pragmatisme. A son point de vue, la philosophie est essentiellement une science de la vie. Elle doit servir à conduire le sage. S'il n'oublie pas les doctrines de son école, si même il en

1. Entretiens, II, 21, 10 et 11; 15 à 17.

2. Voir I, 15 : τί ἐπαγγέλλεται φιλοσοφία.

3. Voir I, 20; II, 14; III, 2, 5 à 12; III, 3 et 8; III, 23; sur l'habit du philosophe, IV, 8, 15 et 34.

reconnaît l'utilité, il ne juge pas nécessaire de les exposer, de les discuter, ni même de les défendre. Affaire, pense-t-on peut-être, de tempérament. Épictète a l'esprit réaliste ; il répugne aux hautes spéculations. C'est une explication qui est sujette à caution. N'est-il pas significatif que des philosophes comme Sénèque, Musonius, Marc Aurèle accusent exactement la même tendance ? Ils sont aussi peu théoriciens et doctrinaires qu'Épictète, et aussi préoccupés que lui de morale, d'éducation et de direction. Il semble que les uns et les autres ont obéi à d'autres raisons qu'aux impulsions de leur nature.

Ces raisons, les textes qui nous montrent Épictète aux prises avec certaines écoles, vont nous les révéler [1]. Quelles sont les écoles qu'il répudie sans réserves? Ce sont la Nouvelle Académie, Épicure et les sceptiques.

Quelles sont ses critiques et quelle en est la nature? Voici d'abord Carnéade et son école. C'est sur le chapitre de la morale qu'il l'entreprend. Il existe des principes moraux qui sont des axiomes donnés par la nature même (κατὰ φύσιν). Ces principes sont absolument clairs. Il lui paraît inconcevable qu'on ne les admette pas. Quel espoir reste-t-il de convaincre un homme qui ne s'incline pas devant leur évidence (τὰ ἄγαν ἐκφανῆ)? Cet homme s'est endurci; il est comme une pierre, ἀπολιθωθείς. C'est un sceptique qui s'obstine à ne pas reconnaître qu'il se met en contradiction avec lui-même. Ainsi il soutient qu'il n'y a pas de différence entre les diverses représentations (φαντασίαι) des choses que nous nous faisons. Quelle énormité ! Est-ce qu'on ne distingue pas fort bien, demande Épictète, entre une représentation à l'état de veille et une représentation que l'on a pendant le som-

1. Dans les *Entretiens*, nous avons cinq textes en tout qui définissent nettement l'attitude d'Épictète à l'égard des académiciens, d'Épicure et des sceptiques. Ce sont I, ch. 5; I, 23; I, 27; II, 20; III, 7. Nous en analyserons les trois plus importants.

meil? « N'as-tu pas conscience que tu es éveillé? — Non pas, puisque dans mes songes je m'imagine que je suis éveillé. — Alors tu ne distingues pas entre ces deux représentations? — Non, du tout. » Épictète de s'écrier aussitôt : « Discuterai-je encore avec cet homme ? N'est-il pas devenu aussi insensible qu'un cadavre ? Ce qu'il y a de pis, c'est qu'il a encore son intelligence, mais il s'est dépouillé de toute pudeur. Il est devenu une bête, ἀποτεθηρίωται. »

Dans une autre conversation, il prend à partie directement les sceptiques, les pyrrhoniens et les académiciens. Les sceptiques contestent la valeur du témoignage des sens. C'est par ceux-ci, disent les stoïciens, qu'on parvient à la vérité. « Les sens, dit Épictète, me disent que toi et moi ne sommes pas les mêmes. Pourquoi ? — Je ne puis le dire. — Soit. De même, quand j'ai faim, je porte les aliments à ma bouche et pas ailleurs. Je ne prends pas un balai au lieu de pain. Vous qui niez la valeur des sens, vous ne faites pas autrement ». Dans II, 20, nous avons une véritable polémique contre les épicuriens et les académiciens. A leurs raisons dialectiques il oppose ici comme partout des raisons tirées des faits. Il est curieux de constater à quel point ce Grec est désabusé de logique pure. Il entreprend d'abord la Nouvelle Académie. Les disciples de Carnéade nient l'évidence même, et en fin de compte sont bien obligés de s'appuyer sur elle. Quelle preuve plus forte de la vérité des principes évidents, qu'on ne puisse s'en passer ? Voilà des gens qui prétendent qu'il n'y a pas de vérité. Mais cette négation même suppose l'existence d'une vérité. Ils déclarent qu'il n'y a pas de signe auquel reconnaître la vérité, pas de preuve qui la démontre. Et ces mêmes gens vous somment de croire cela. Ils disent qu'il ne faut pas croire l'homme. Au même instant, ils ajoutent : nous, il faut nous croire quand nous déclarons qu'il n'y a pas de connaissance possible. Je te le prouverai quand tu voudras,

dit l'académicien. Soit, mais alors en quoi diffèrent-ils des autres philosophes, qui affirment la vérité et la possibilité de la démontrer?

Épicure, lui, prétend que les stoïciens affirment à tort qu'il existe entre les humains un lien commun (κοινωνία, solidarité). Admettons cela, mais alors que désormais Épicure nous laisse tranquilles. Pourquoi compose-t-il des écrits destinés à nous tirer de l'erreur? Que lui importe que nous croyions à la Providence? « Pourquoi veux-tu nous persuader que le souverain bien, c'est le plaisir? » Épictète de conclure : « qu'est-ce donc qui l'empêche de dormir, le contraint d'écrire, si ce n'est ce qu'il y a de plus fort chez l'homme, je veux dire la nature? Elle nous mène malgré nous ». « Écris toutes tes propositions contre le lien naturel qui unit les hommes, et sois ainsi par tes actes le réfutateur de tes propres doctrines ». Dans ce même entretien, relevons un très beau passage à l'adresse des sceptiques. A l'un d'eux, Épictète dit : philosophe, que dis-tu de la piété et de la religion? — Si tu veux je te prouverai que c'est un bien. — Parfait, dit Épictète, tu vas nous faire des citoyens qui honoreront Dieu et ne seront pas indifférents aux choses les plus importantes. — Mais je te prouverai aussi le contraire. — Soit, philosophe. Tu allais être utile aux citoyens, ramener les jeunes qui déjà inclinaient à mépriser les dieux. — Je te prouverai que la justice n'est rien et le respect une sottise. — Arrête, avec tes principes, ni Lacédémone ni Athènes n'auraient été des cités obéissantes aux lois. Les trois cents ne seraient pas morts aux Thermopyles... Et dire que ces gens, les sceptiques, se marient, ont des enfants, sont citoyens, prêtres des dieux, consultent la Pythie! Oh l'impudence! Oh les charlatans!

Voilà des textes fort caractéristiques. Jamais Épictète ne se livre à de hautes spéculations métaphysiques. S'il ne laisse pas de défendre à l'occasion les doctrines de son école, c'est toujours par des raisons pratiques. Visible-

ment il évite l'abus de la dialectique. Il a l'air de s'en méfier. Ce n'est pas qu'il ne sache pas la manier. Elle lui sert à mettre ses adversaires en contradiction avec eux-mêmes. Il les plaisante alors avec esprit. Parfois il discute à la manière du Socrate de Platon [1]. Mais c'est avant tout aux faits, à l'expérience, au bon sens, qu'il en appelle. Il ne conçoit pas que les sceptiques y soient insensibles. Ne pas s'incliner devant l'évidence des choses, τὰ ἄγαν ἐκφανῆ, c'est de la mauvaise foi; c'est de la stupidité ; c'est un aveuglement digne d'une bête. Avec quelle force il insiste sur les conséquences funestes du scepticisme ou de l'épicurisme. Que deviendrait la cité, si elle était pleine de disciples d'Épicure? La Grèce aurait-elle ses héros, s'ils avaient été sceptiques?

Pour Épictète, il n'y a pas diverses écoles de philosophes ; il n'y en a en réalité que deux catégories. Il y a les positifs tels que Zénon, Platon, et les négatifs, tels que Carnéade ou Épicure. On est d'un côté ou de l'autre de la barricade. Les premiers sont les vrais philosophes. Les autres sont indignes de la philosophie. Ce sont des hérétiques. On se souvient que c'est Antiochus d'Ascalon qui le premier a marqué cette opposition et fait ce classement. Au temps d'Épictète cela est acquis et incontesté. Pour Clément d'Alexandrie et pour Origène, ce classement est de rigueur. Ils ignorent les philosophes de l'autre bord ; ils ne les ont pas étudiés ; ils les méprisent.

Le lien qui rattache Épictète à la pensée stoïcienne est aussi intime que possible. Ce n'est pas assez de dire que son pragmatisme la suppose ; en fait, il n'en est que l'application pratique. Notre philosophe a su merveilleusement adapter les principes de ses maîtres à la réalité. Sa philosophie en est une interprétation aussi inattendue que géniale [2].

1. Voir son entretien avec le διορθωτής, III, 7.

2. Lui-même a pleinement conscience de ce qu'il fait. Voir I, 22, 9. « Il faut apprendre, dit-il, à ajuster nos principes aux cas particuliers ».

En veut-on un exemple ? L'un des principes du stoïcisme est qu'il y a parenté entre Dieu et les hommes. Ce principe découle logiquement de l'immanence du divin dans le Cosmos. Épictète en tire les applications les plus variées. Si nous sommes parents de Zeus, nous avons une valeur propre. Celui qui a conscience de sa parenté avec Dieu, s'interdira certains actes, parce qu'ils sont au-dessous de sa dignité. Le sénateur Florus demande à Agripinus s'il doit descendre dans l'arène pour plaire à Néron. « Descends », dit-il. — Et toi ? — « Moi je ne suis pas sénateur ». Il est parent de Zeus. Un autre s'écrie : « si je ne joue pas la tragédie, je perdrai ma tête. — Eh bien va et joue la tragédie. Moi, je n'irai pas. — Pourquoi ? — Parce que toi tu te considères simplement comme l'un des fils de la trame. Dès lors il te faut sentir et agir comme la masse. Un fil songe-t-il à se distinguer des autres fils ? Moi je veux être le manteau de pourpre, rare et resplendissant ; je veux être capable de faire voir aux autres de grandes et belles actions » (I, 2, 12 à 18). Épictète rappelle sans cesse que le sentiment de notre dignité native nous oblige à nous surveiller, à ne rien faire d'indigne de notre parenté, à ne pas déchoir jusqu'à devenir loup, lion, ou renard, calomniateur, brutal, perfide. (I, 3, 7 et I, 9).

Mais si nous avons conscience de notre parenté avec Dieu, nous ne manquerons pas de traiter les autres hommes en parents de Zeus. Nous verrons en eux des frères. Épictète n'hésite pas à appliquer cette règle aux esclaves. « Comment supporterait-on ces gens (les esclaves) ? — Misérable, ne supporteras-tu pas ton frère qui a pour père Zeus lui-même ? Ne te souviendras-tu pas qui tu es et qui sont ceux que tu gouvernes ? Ils sont ta parenté et tes frères, puisqu'ils sont issus de Zeus. — Mais je les ai achetés ; ils ne m'ont pas acheté. — Sais-tu à quelle considération tu obéis ? Tu ne penses qu'aux

pauvres lois d'ici-bas. Tu ne songes pas aux lois des dieux [1].

S'il s'agissait d'exposer la morale d'Épictète, il faudrait montrer le merveilleux parti qu'il a su tirer du principe stoïcien qu'il y a un domaine qui dépend de nous et un domaine qui nous échappe, τὸ ἐφ' ἡμῖν et τὸ οὐκ ἐφ' ἡμῖν. Ce qui dépend de nous, ce sont nos sentiments, nos passions, tout ce qui se passe à l'intérieur de nous-mêmes. D'autre part, les circonstances, peines et joies, bonheur et malheur, succès et tribulations, santé et maladie, vie ou mort échappent à notre contrôle. Épictète délimite avec le plus grand soin les deux domaines [2] et fait l'application pratique de cette distinction. Sa morale devient tout intérieure. Il prétend se détacher entièrement du dehors. Quelles que soient les tribulations, il faut s'incliner. Cela ne nous regarde pas. La loi fondamentale de la vie c'est d'être conséquent [3]. La mort est inévitable, mais ce que je puis faire, c'est d'en tirer l'occasion d'une belle action, c'est-à-dire de l'accepter sans me plaindre [4].

Le stoïcisme en était venu à postuler l'existence au sein du Cosmos d'une loi souveraine. On la désignait le plus souvent par les termes antiques et traditionnels de destinée, εἱμαρμένη, fatum, Moirae, nécessité [5]. On la confondait avec la divinité. C'était Dieu immanent dans le Cosmos. Loi tout impersonnelle aux yeux d'un Marc Aurèle. Épictète la conçoit moins comme une loi d'airain, que comme la volonté du Dieu suprême. En réalité on pouvait déduire de la doctrine stoïcienne primitive l'une et l'autre conception. L'empereur et l'ancien esclave étaient également justifiés à se réclamer de la

1. I, 13, cf., III, 11 ; III, 24.
2. I, 1 ; II, 13 ; II, 16 et 17.
3. I, 26, 1-6, III, 3, 15.
4. I, 27, 7, cf. II, 5, 5 à 14.
5. Arnim, *stoicorum fragmenta*, II[e], vol. p. 264, *De fato*.

tradition de leur école. Seulement par la logique même de leur conception, chacun aboutissait à une attitude morale très différente. L'empereur en arrivait à une aristocratique résignation; l'esclave phrygien à une obéissance sereine et même joyeuse qui ressemblait étrangement au sentiment des disciples de Jésus. Sans s'en douter il rejoignait les Galiléens, dans un véritable mysticisme.

Mais que disent les textes ? Dans un beau passage, Épictète s'écrie : « L'homme de bien soumet sa propre volonté à celui qui administre l'Univers, comme les bons citoyens soumettent leur volonté à la loi de la cité (I, 12, 7). Ce faisant, il devient semblable aux dieux, ἴσος τοῖς θεοῖς. » Ailleurs il rappelle qu'en vertu du principe que Dieu est immanent dans le Cosmos et le pénètre de part en part, le Cosmos est un tout organique, ἡνῶσθαι τὰ πάντα, un vaste être vivant. Dès lors, il y a entre le Tout et nos corps solidarité, συμπαθεῖν. « A plus forte raison en est-il de même de nos âmes. Nous sommes des portions de Dieu. Nous avons en commun avec lui une foule de choses. Pas toutes. Qui prétend que nous avons la même puissance que Zeus? » En chacun de nous Dieu a placé une divinité gardienne, un δαίμων. Donc, « même lorsque les portes sont fermées, et que vous avez fait l'obscurité, vous n'êtes pas seuls. Dieu est à l'intérieur ». *Deus intus est*, disait Sénèque. On devrait lui prêter le serment de ne pas lui désobéir, de ne jamais critiquer et blâmer ses dispensations, donc de ne rien faire de mauvais gré et de subir sans nous plaindre l'inéluctable (I, 14 *passim*).

Pour devenir capable de conformer ainsi sa propre volonté à la volonté divine, immanente dans les choses, Épictète répète sans cesse qu'un persévérant effort est nécessaire. « Il est difficile d'être un homme, combien plus d'être un philosophe » (II, 9, 22). C'est toute une éducation dont notre philosophe trace le programme,

donne les règles dans mainte savoureuse conversation. « Grande est la lutte ; divine est l'œuvre ; le but, c'est la royauté, c'est la liberté, c'est la sérénité, c'est l'ataraxie ; appelle Dieu à ton secours » (II, 18, 28). « Rappelle-toi que Dieu te traite comme un entraîneur traite un robuste jeune homme. Pourquoi ? Afin que tu sois vainqueur aux jeux olympiques. Or cela ne peut se faire sans suer » (I, 24, 1). Pour devenir ce philosophe, il faut tirer parti de tout, de la calomnie, de la méchanceté des hommes, de la maladie [1].

De tous les anciens philosophes, Socrate apparaissait à Épictète comme l'incarnation même de son idéal. C'est presque dans chacune de ses conversations qu'il le nomme, et qu'il le propose à ses auditeurs comme le modèle parfait [2]. Ce n'est pas le Socrate qui embarrassait ses interlocuteurs par sa dialectique, qui opposait sa méthode à celle des sophistes, encore moins est-ce le Socrate de Platon, le philosophe qui déjà peut-être formulait la doctrine des Idées éternelles. C'était l'homme. C'était le Socrate qui étonnait ses contemporains par son endurance, qui résistait aux séductions de l'éphèbe Alcibiade, et qui demeurait intrépide devant ses juges et refusait malgré les prières de Criton de se dérober à la mort. Un autre philosophe, plus rapproché de lui, qu'Épictète admirait sans réserve, c'était Diogène de Sinope. Il idéalisait son caractère, et le donnait comme le type même du philosophe de ses rêves [3].

Cette vénération passionnée pour ces grandes figures de philosophes est quelque chose de nouveau dans l'histoire de la pensée grecque. Platon et surtout Aristote discutaient avec une absolue liberté les opinions des

1. IV, 1, 126 à 127 ; cf. II, 10, 24 à 30 ; II, 11 ; II, 14 ; II, 17 ; III, 13.

2. Voir à l'*Index nominum* de Schenkl, Σωκράτης, la liste complète des passages où il est nommé.

3. Διογένης dans l'*Index nominum* de Schenkl.

anciens philosophes. Ils ne laissaient pas parfois de les traiter sans ménagement et de les critiquer avec sévérité. Ils n'avaient rien de l'attitude respectueuse d'Épictète lorsqu'il évoque Socrate ou Diogène. Ajoutons qu'il n'est pas le seul. Nous constaterons dans la suite qu'il n'y a pas un philosophe de ce temps qui n'ait son idole. Chacun demande à l'antiquité un personnage qui incarne son idéal. Pour lui, c'est un demi-dieu qu'on ne discute pas. Il est heureux de s'appuyer sur lui. C'est une autorité. Voilà un trait qui nous avertit, puisqu'il est si général, que nous avons affaire à un temps où la pensée n'a plus la même conscience qu'autrefois de sa force. Elle ne se croit plus infaillible.

Il reste un dernier trait à relever dans cette physionomie si originale et si forte d'Épictète. De tous les stoïciens, il est le plus religieux. Alors qu'un Sénèque ou un Marc Aurèle, comme du reste tous les maîtres du Portique, appellent la loi souveraine qui est au fond des choses Dieu, tout en lui conservant son caractère d'abstraction impersonnelle, Épictète laisse dans l'ombre ce caractère, et tend constamment à personnifier la loi souveraine. Il la nomme habituellement Zeus ou Dieu. C'est bien la divinité stoïcienne ; ce n'est pas le Zeus olympien de la légende ou de la religion populaire. Mais c'est une personne. Notre philosophe parle de sa volonté, de sa providence, de ses desseins, en ce qui concerne chacun de nous.

Écoutons-le lui-même. Dans un entretien (I, 3) que nous avons déjà cité, il s'étend sur le grand principe stoïcien de la parenté des hommes avec Dieu. Pour Épictète cette parenté est profondément réelle. Il y insiste en termes émouvants. Dieu est le père des hommes. On devrait être fier d'être fils de Zeus, Διὸς υἱός. On devrait se sentir obligé de rechercher la justice, d'avoir le respect de soi, de se hausser aux sentiments d'un vrai fils de Zeus. En conséquence, dit-il ailleurs, on

devrait toujours accepter avec allégresse le sort qu'il nous fait. « Je dis : hommes, faites bon accueil à Dieu. Lorsqu'il donnera le signal et qu'il vous délivrera de la servitude présente, vous vous en irez vers lui. En attendant, souffrez d'habiter le lieu où il vous a placés » (I, 9, 16). Sa préoccupation constante est de plaire à Dieu et de bien comprendre ses volontés. A un homme qui le plaignait d'être impotent, il disait : « Esclave, vas-tu critiquer le Cosmos à cause d'un misérable membre? Ne le sacrifieras-tu pas au Tout? Ne t'inclineras-tu pas avec joie devant celui qui te l'a donné?..... Au lieu de te plaindre, ne rendras-tu pas grâces aux dieux? [1] ».

Une idée revient sans cesse dans les Entretiens. Il n'y a qu'un mystique pour l'avoir eue. Dieu, dit-il, nous assigne un poste ici-bas. Il faut rester à ce poste. Le suicide peut être une désertion. Socrate nous a donné l'exemple à suivre. Aux juges qui lui demandaient de ne plus enseigner, il disait qu'il ne pouvait se taire, qu'il fallait obéir à Dieu. C'est peut-être dans le célèbre chapitre sur le cynisme (III, 22) qu'Épictète a formulé cette idée avec le plus de force. Zeus, dit-il, envoie le philosophe cynique parmi les hommes, comme un messager (ὡς ἄγγελος). Sa mission est de dénoncer les erreurs des humains, de proclamer la vérité telle qu'il la connaît. Jamais la crainte ne doit l'arrêter. Dans un autre endroit, nous avons une magnifique page qui nous découvre l'âme même du sage phrygien. Comment traversera-t-on l'existence? Où trouvera-t-on un compagnon qui soit sûr? Nous ne pourrions nous fier à César lui-même, s'il s'offrait à nous accompagner. D'ami il pourrait devenir ennemi. « Or sache que si tu t'attaches à Dieu, tu traverseras la vie en sûreté. S'attacher à Dieu, c'est vouloir ce qu'il veut, c'est ne pas vouloir ce qu'il ne veut pas » (IV, 1, 91 à 99). Est-ce le langage d'un philosophe pour

1. I, 12, 24 et 25 ; 32.

lequel Dieu est une abstraction, une loi impersonnelle, immanente dans les choses? Faut-il citer, ne fût-ce que pour sa beauté, le passage bien connu? « Eh quoi! Puisque vous, la multitude, vous êtes aveugles, ne fallait-il pas qu'il y eût quelqu'un pour chanter à la place de tous l'hymne à Dieu? Que puis-je faire d'autre, moi qui suis vieux et infirme, sinon de chanter à Dieu? Si j'étais hirondelle, je remplirais la fonction d'une hirondelle; si j'étais cygne, celle d'un cygne. Or je suis un être doué de raison. Il me faut donc chanter à Dieu. Voilà ma tâche. Je la remplis, et je ne déserterai pas ce poste aussi longtemps qu'il me sera donné d'y rester, et je vous exhorte à chanter le même hymne » (I, 16, 19). De tant d'entretiens qu'Épictète a eus sur la Providence, combien de paroles d'un accent essentiellement religieux ne pourrait-on pas citer? Pour croire à la Providence, dit-il, il suffit d'avoir des yeux qui sachent voir, observer, comprendre. En même temps il faut être susceptible de reconnaissance. Voyez l'œil. Combien merveilleuse est l'adaptation qui existe entre les objets et la faculté visuelle! L'analyse même de ce phénomène prouve l'intelligence du maître ouvrier, τεχνίτης. « Dieu a voulu que l'homme ne fût pas seulement le spectateur de ses œuvres, mais leur interprète [1] ». Ailleurs il insiste sur la reconnaissance que l'on doit à Dieu. « Grand est Dieu qui nous a donné les instruments et les organes nécessaires pour travailler la terre. Grand est Dieu qui nous a donné les mains, etc. » (I, 16, 16). Aux gens qui se plaignent du bonheur des méchants, il rappelle qu'ils possèdent un bien supérieur à tout ce qui constitue la prospérité du méchant. « En quoi la Providence serait-

1. I, 6, 19. C'est l'argument classique des stoïciens : voir le discours de Balbus dans le IIe livre du *De natura deorum*. Mais combien l'accent est différent! Le développement de Balbus est dans le genre des considérations que Voltaire expose dans son histoire de Jenni. Épictète redit les mêmes paroles, mais avec son âme même.

elle inique alors qu'elle donne aux meilleurs ce qu'il y a de meilleur? Être modeste, n'est-ce pas meilleur que d'être riche? »

On a remarqué que dans tous ces passages Épictète dit le plus souvent Dieu, θεός. Souvent il l'appelle Zeus. Rarement il dit les dieux et toujours dans le sens de « divinité ». Les divinités subalternes (δαίμονες) dont Plutarque fait si grand état, sont absentes des Entretiens. Le polythéisme n'a guère où s'accrocher dans la philosophie religieuse d'Épictète.

Comme toute son école, comme Socrate, notre philosophe croit aux oracles. Il ne met jamais en doute leur origine divine. La mission de Delphes est de révéler la vérité aux hommes.

Ce n'est pas qu'il nie que parfois les interprètes des dieux mentent et trompent les hommes. L'institution elle-même est sacrée. Épictète ne se préoccupe même pas comme Plutarque de défendre les oracles et d'en établir l'origine divine. Toujours pratique et moraliste, il cherche les raisons qui poussent les hommes à consulter les oracles, et s'efforce de leur apprendre comment il convient de s'en servir. Sur ces points, un remarquable passage nous renseignera [1]. Comment faut-il consulter un oracle, demande Épictète. D'abord que peut savoir de plus que nous le prophète (μάντις)? Il en sait plus long sur la mort, la maladie, et autres circonstances qui nous menacent. « S'il s'agit de savoir si l'on doit s'exposer pour un ami, si le devoir exige que l'on meure pour lui, qu'ai-je besoin de consulter un oracle? » « N'ai-je pas en moi-même un prophète qui proclame le bien et le mal et qui interprète les signes de l'un et de l'autre? Qu'ai-je alors affaire aux entrailles des victimes, aux oiseaux? L'oracle me dit : cela t'est profitable. Sait-il ce qui est profitable? Ce qui est bien? Il connaît les signes

1. *Entretiens*, II, 7; cf. II, 20, 27; III, 1, 16 à 18.

des entrailles, a-t-il appris à discerner ceux des maux et des biens véritables, donc de ce qui est bien ou mal, juste ou injuste ? » « Homme (prophète), dis-moi si dans cette affaire il s'agit de vie ou de mort, de pauvreté ou de richesse. Mais je ne te demanderai pas si ces éventualités sont utiles ou non ». Qu'est-ce donc qui pousse les gens à harceler les oracles ? C'est la lâcheté, c'est la crainte des événements à venir. C'est pour cela que nous flattons les prophètes. « Serai-je l'héritier de mon père ? S'il dit, tu seras héritier, nous lui rendons grâces, comme si nous en recevions l'héritage ». Il faudrait consulter l'oracle sans passion, sans avoir de désir dans un sens ou dans l'autre, simplement comme l'on demande son chemin ; est-ce à droite ou à gauche ? Je n'ai point de préférence. Ce qui m'importe, c'est le chemin qui mène au but. Voilà comment il faut aller au dieu, pour apprendre à nous servir de nos yeux. « Nous, nous interrogeons les oiseaux en tremblant. Seigneur, aie pitié. Esclave, désires-tu autre chose que ce qu'il y a de meilleur ? Et qu'y a-t-il de meilleur que ce qui plaît à Dieu ? Toi, tu corromps le juge, autant que tu peux ; tu trompes ton conseiller [1] ». Épictète s'est sûrement souvenu de Platon et du X[e] livre des *Lois*.

D'un bout à l'autre des Entretiens, on constate qu'Épictète s'abstient de toute spéculation métaphysique ; il ne développe même pas les doctrines de son école. Sa philosophie est aussi différente que possible de celle de Chrysippe. Celle-ci est foncièrement intellectualiste, celle d'Épictète est pragmatique. Ceci n'est pas simplement affaire de tempérament. C'est le contre-coup de la formidable vague de scepticisme critique qui pendant quatre siècles avait sans relâche assailli le dogmatisme philosophique. Sans doute, le stoïcisme bien mieux que les autres systèmes avait résisté. Il s'était maintenu, non

1. Mêmes idées dans le *Manuel*, ch. 32.

sans dommage. Épictète le savait fort bien. Il a une connaissance précise de la polémique de Carnéade, comme de celle des pyrrhoniens. Il est manifeste qu'il a senti qu'après eux le temps des discussions théoriques était passé. Au moins autant par sagesse que par goût, il s'en est abstenu. Cette explication se trouve nettement confirmée par la manière même dont Épictète polémise contre les sceptiques et la Nouvelle Académie. Il sait que sur le terrain théorique et dialectique ils sont très forts. Aussi quoiqu'il sache manier avec habileté la dialectique, et qu'avec un évident plaisir il s'en serve pour les mettre en contradiction avec eux-mêmes, c'est sur un autre terrain qu'il transporte la discussion. D'une vue juste, il a compris que leur point faible, c'était la morale, c'était la vie. Ils étaient incapables de donner des règles sûres de conduite et de diriger pratiquement leurs adeptes. Avec une rare vigueur, une sanglante ironie, parfois une hautaine et âpre éloquence, il les met en face de leur insuffisance. Eux, des philosophes! Que deviendraient cités et individus s'ils se livraient à leur direction ? Rien ne montre mieux que cette polémique à quel point Épictète tient compte du scepticisme, et par conséquent en subit à tout le moins l'influence indirecte.

N'avons-nous pas dans le fait que nous signalons l'explication dernière du caractère particulier de sa philosophie? Celle-ci est en réalité une interprétation réaliste, ou comme nous dirions pragmatique du stoïcisme. Des principes les plus abstraits de ce système il tire des applications merveilleuses. Il donne à la vieille doctrine du Portique une vie nouvelle. Elle devient l'éducatrice des esprits, la médecine et le remède des blessés de la vie. C'est ainsi qu'Épictète a réussi à rendre au dogmatisme philosophique une force et un prestige qu'il paraissait avoir perdu. C'est lui qui a inventé la méthode la plus heureuse de le défendre. Il a si bien réussi, lui et d'autres philosophes qui ont adopté la même méthode,

qu'à partir du IIe siècle le scepticisme perd tout crédit, ne recrute plus d'adeptes, et finit par mourir, honni par les philosophes aussi bien que par les théologiens chrétiens.

Plus on étudie les philosophes de ce temps, et plus on est frappé du fait que tous se placent sous le patronage de quelque personnage vénérable par son antiquité. C'est à qui découvrira dans le passé des garants de sa philosophie. Ce besoin de s'appuyer sur des autorités se fait sentir, nous l'avons noté, chez Épictète lui-même. N'est-ce pas là l'une des conséquences toutes naturelles, inévitables même des excès du scepticisme critique? Est-il surprenant qu'il ait ébranlé la confiance qu'avait la raison en elle-même, et dans l'instrument qu'elle s'était forgé? La pure dialectique maniée par un Carnéade ou un Sextus, n'avait-elle pas de quoi effrayer les penseurs? C'est donc un signe de l'influence secrète du scepticisme que ce recours de tant de philosophes à des autorités.

Épictète est le plus religieux des philosophes stoïciens. Cela n'a rien de surprenant. Personne ne prenait plus au sérieux que lui ses exhortations. « Vous, disait-il à ses auditeurs, vous proférez des lèvres de belles sentences. C'est pourquoi elles sont sans force et mortes » (III, 16, 7, cf. IV, 1, 132). Lorsque l'on met, comme lui, l'accent sur la morale, que l'on a un si haut idéal de tenue et de conduite, que l'on estime que l'on a la mission de propager cet idéal, et que l'on ne doit pas s'en détourner jusqu'à son dernier souffle, il est presque immanquable que l'on place ses aspirations, ses efforts, son rêve, sous l'invocation de la divinité telle que du moins on la conçoit. Un idéaliste comme Épictète était prédestiné à devenir un mystique sans pour cela tomber dans les extravagances de la superstition vulgaire ou de la dévotion morbide. Mais est-ce trop dire qu'ici encore l'excès du scepticisme a puissamment contribué à orienter la pensée d'Épictète vers une religion d'autant plus belle qu'elle planait au-dessus des superstitions du temps ?

Autant de traits, insistons-y, qui ne s'expliquent bien que par le contre-coup qu'a eu le scepticisme sur la pensée de l'ancien esclave phrygien. Qu'on ne se contente pas de dire qu'Épictète a simplement obéi aux impulsions de sa nature. Est-ce certain? S'il avait vécu du temps de Platon ou de Zénon, il aurait eu probablement une physionomie bien différente. D'ailleurs les traits que nous avons relevés chez lui, nous allons les retrouver plus accentués encore chez d'autres philosophes du même temps. Bien loin d'être uniquement une affaire de tempérament individuel, c'est un fait général dont il faut chercher l'explication dans l'évolution même de la pensée grecque de cette époque.

CHAPITRE VIII

PLUTARQUE

Par l'abondance de ses écrits, la variété de ses connaissances, l'élévation sinon l'originalité de sa pensée, Plutarque est une des plus importantes figures de son temps. Ce qui justifie de notre part une étude un peu détaillée et précise de ses idées, c'est non seulement l'intérêt qu'elles inspirent, mais leur étonnante analogie avec les idées d'Origène. Plutarque est aussi théologien qu'Origène. Sur les principales doctrines leurs vues se rapprochent singulièrement. L'un aide à comprendre l'autre. N'est-ce pas une raison suffisante pour que nous demandions au lecteur de s'attarder quelque peu avec nous dans la compagnie du Sage de Chéronée ? [1].

1. Plutarque est né à Chéronée en Béotie aux environs de l'an 50 et il est mort vers 125. Des nombreux écrits qui lui sont attribués, on a contesté l'authenticité d'une vingtaine. Voir Zeller, *Hist. de la phil. grecque*, vol. V, p. 161, la note ; Diels, *Doxographie*, Latzarus, préface, p. 2 et 3.

Le beau livre d'Octave Gréard sur Plutarque ne traite que très accessoirement les idées religieuses du philosophe. Hild dans sa thèse sur les *Démons dans la philosophie grecque* a un excellent chapitre sur Plutarque. Voir aussi notre étude dans l'Annuaire de la V[e] section de l'École des Hautes Études, 1906, intitulée : la *christologie des Pères apologètes grecs et la philosophie religieuse de Plutarque*. Voir aussi une étude de M. Ch. Clerc sur Plutarque et le culte des images dans la *Rev. de l'Hist. des Religions*, LXX, p. 252 à 262. La dernière étude à signaler est celle de M. B. Latzarus, les *Idées religieuses de Plutarque*, 1920. Le principal mérite de cette étude est d'attirer enfin l'attention sur un aspect de la

Plutarque a une connaissance précise et complète de la philosophie. A ce point de vue, il est très supérieur à Épictète. Platon lui est tout à fait familier. L'épicurisme, le stoïcisme, le péripatétisme, le pythagorisme, la Nouvelle Académie et le scepticisme n'ont plus de secret pour lui. Il en connaît les maîtres et les principaux auteurs, les cite, les discute.

Quelle est l'attitude qu'il prend en face des diverses écoles? Son traité *Adversus Colotem* nous renseigne sur ce qu'il pensait de la doctrine d'Épicure. Ce Colotès était un épicurien contemporain. Il avait écrit un livre dans lequel il critiquait les philosophes depuis Empédocle jusqu'à Stilpon, et prônait Épicure. Le traité de Plutarque est une réplique à cet écrit. Sa défense des philosophes montre qu'il les connaît bien ; il sait quels sont les problèmes qui les préoccupaient, et si ces problèmes n'ont pas pour lui le même intérêt, il est parfaitement en état de les discuter. Sa critique de l'épicurisme rappelle celle d'Épictète. C'est sur le terrain de la morale que Plutarque l'entreprend. Épicure rend plus hardie et plus violente la passion du plaisir, et d'autre part, il dépouille le bien de son attrait. Citons un mot caractéristique. « Colotès dit que si les lois civiles, les cités, l'Empire s'écroulaient,

pensée de Plutarque trop négligé jusqu'à présent, notamment chez nous. Seulement le très louable désir de l'auteur de réagir contre une fâcheuse négligence et une sérieuse méconnaissance des préoccupations les plus chères du philosophe de Chéronée, a entraîné M. Latzarus trop loin. Il ne voit plus en Plutarque que le théologien ; ce n'est pas assez dire ; pour lui, Plutarque est d'abord prêtre de Delphes, passionnément épris d'Apollon et de son culte; c'est même un mystique. Sans doute il possède une culture philosophique étendue. Mais le seul usage qu'il en fasse, c'est de la mettre au service de ses croyances religieuses. Il est apologète. Zeller ne voyait en Plutarque qu'un philosophe platonicien éclectique, et il s'étonnait de la part qu'il faisait à la religion. M. Latzarus s'étonne de la part que Plutarque faisait à la philosophie. On verra dans la suite que sa philosophie et sa théologie sont étroitement liées. Elles sont aussi inséparables chez Plutarque qu'elles le sont chez Origène.

ce serait la fin de la vie même. Non, dit Plutarque, pourvu que la vraie philosophie subsistât, la situation ne serait pas désespérée. Ce serait la fin d'Épicure, mais rien ne serait perdu si les doctrines de Parménide, de Socrate, de Platon, demeuraient; car grâce à l'influence de ces doctrines, nous ne tomberions pas dans la vie bestiale. Avec Épicure, oui » (ch. xxx). Pas plus qu'Épictète, Plutarque n'oppose à l'adversaire des raisons théoriques.

Ce sont encore des raisons pratiques qui motivent une autre critique qu'il fait de la doctrine d'Épicure. Celui-ci reconnaît l'utilité des lois, de l'autorité impériale, mais il les ébranle en prêchant l'abstention de toute participation aux charges publiques (ch. xxxi). Ce désintéressement, dit notre auteur, amènerait la ruine de l'État.

Le principal grief qu'il fait à Épicure, c'est de démolir la religion. Sa philosophie est la négation de la croyance en Dieu et en la Providence. C'est le fondement de toute vie policée ruiné. « Il existe des cités non civilisées qui n'ont ni lois civiles, ni roi qui les gouverne, mais il n'en existe aucune qui soit sans dieux, sans temples, sans prières, sans oracles, sans sacrifices et rites expiatoires. Tout cela, Épicure le renverse ». « Alors que des philosophes ont rendu de grands services, Épicure et ses adeptes n'en ont rendu aucun. Quel est l'épicurien qui a voyagé pour sa patrie, qui a été ambassadeur, qui a subi des pertes pour elle, qui a écrit un livre sur les devoirs civiques ? » (ch. xxxiii).

Il est très significatif que ce n'est pas sa théorie des atomes, son explication de l'Univers, qui chez les philosophes comme chez les chrétiens ont valu à Épicure le plus complet discrédit. C'est sa morale.

L'attitude de Plutarque vis-à-vis de la Nouvelle Académie nous réserve une surprise [1]. Il est plein d'indul-

1. Principaux textes : *De defectu oraculorum*, ch. 37; *De sera numinis vindicta*, ch. 4; *Adv. Colotem*, ch. 26 et 29.

gence pour Arcésilas et Carnéade. C'est qu'ils sont les héritiers de Platon. Or pour lui, comme il le dit, l'Académie c'est le foyer paternel (ἑστία πατρῷα *De defectu*, 4). Sa piété filiale l'induit même à avoir certaines complaisances pour leurs doctrines. Ils ont réussi à lui faire croire que les problèmes métaphysiques, cosmologiques, théoriques sont insolubles. Aussi, en ce qui les concerne, il recommande de s'abstenir. Il emploie le terme même du scepticisme critique, ἐπόχη. En matière de théorie pure, il ne laisse pas d'être quelque peu sceptique. S'il lui arrive par exemple de formuler une théorie, aussitôt il s'empresse d'ajouter : « Compare tout cela à ce que d'autres ont dit. Notre opinion n'est ni moins certaine ni plus plausible. Il est plus philosophique de s'abstenir dans les sujets obscurs que d'acquiescer » (*De primo frig.* 23). Ailleurs il déclare « qu'en ce qui concerne les problèmes transcendants, il convient d'être encore plus prudent qu'on ne doit l'être en ce qui concerne la musique, si l'on n'est pas musicien, ou en ce qui concerne la stratégie, si l'on n'est pas stratège » (*De sera num. vind.* ch. 4). Ailleurs encore il s'écrie, à propos de la pluralité des mondes, qu'il n'affirmera rien sinon qu'il y a des mondes. « Sont-ils en nombre illimité ou restreint ? Nul ne le sait. C'est le cas de se souvenir de l'Académie » (*De def. orac.* ch. 37). Il va de même jusqu'à déclarer que nul n'a ébranlé la philosophie d'Arcésilas et notamment sa doctrine de l'abstention (*Adv. Col.*, ch. 26). C'est d'un sage de pratiquer la suspension du jugement (ch. 29).

Voilà des textes qui ne permettent pas de méconnaître l'influence qu'a eue le scepticisme critique sur notre philosophe. Il l'a éloigné de la spéculation philosophique. Il s'attache d'autant plus passionnément aux doctrines religieuses. De ceci il a lui-même conscience. « Qui donc ébranle les croyances et les évidences ? Ce sont ceux qui repoussent les oracles, nient la Providence, soutiennent que le soleil n'est pas vivant » (*Adv. Col.*, 27). Est-il con-

testable que le scepticisme a dans ce temps-là frayé les voies à une philosophie qui ne voudra connaître que la morale, et qui tournera au mysticisme? Assurément ce n'est pas chez notre philosophe affaire de tempérament. Sa pente naturelle l'aurait porté dans le sens contraire. Il est plus intellectualiste que réaliste.

Nous sommes bien renseignés par Plutarque lui-même sur ses sentiments à l'égard des stoïciens [1]. Il les a abondamment exprimés dans ses deux traités *des contradictions des stoïciens* et *des notions communes contre les stoïciens*. On est assez surpris de le voir si hostile au Portique. N'a-t-il donc pas compris qu'ils étaient du même côté de la barricade? La vérité, c'est que Plutarque avait des préventions contre le stoïcisme qui l'ont aveuglé. D'abord il ne lui pardonnait pas la vigueur et la vivacité de son opposition à la Nouvelle Académie. Il ne se résignait pas à voir en Arcésilas et Carnéade des philosophes subversifs. C'était les calomnier que les traiter de sceptiques. Puis la pédanterie des stoïciens lui déplaisait. Depuis Chrysippe, ils avaient la manie de diviser et de subdiviser les idées à l'excès, de multiplier les définitions purement verbales, d'alourdir la langue de termes techniques. Naturellement cette tendance des maîtres, les disciples contemporains de notre philosophe l'exagéraient encore. Ce qui l'éloignait enfin de la Stoa, c'était l'intolérance de ses adeptes. Dans son traité des *Notions communes* Plutarque fait raconter à son ami Lamprias que, se trouvant parmi des stoïciens, il fut tout démonté par leur violence. On lui répondait sans aménité. Il déclare qu'il se sent secoué et meurtri.

Ce qui est curieux, c'est que notre philosophe paraît oublier qu'il était redevable au Portique de quelques-unes

1. Il n'est guère douteux que les traités intitulés *Apophthegmata laconica, Instituta laconica, Lacaenarum apophthegmata*, sont inauthentiques. On a contesté, sans raison suffisante selon nous, l'authenticité du *De stoïcorum repugnantiis*.

de ses principales idées. Sa doctrine des démons n'est que la doctrine des Logoi sous une autre forme. Du reste il connaît à fond le stoïcisme. Il a diligemment étudié Chrysippe. Ses doctrines de la sensation ou de la corporéité de toutes choses lui sont bien connues, et il lui arrive de les critiquer avec vigueur. Ce qui l'intéresse le plus, ce sont les doctrines stoïciennes de Dieu et de la Providence. Il ne peut nier qu'elles soient aussi positives que les siennes. Mais son platonisme ne les accepte qu'avec des réserves. Ce qu'il ne peut admettre, ce sont les paradoxes stoïciens en morale. Soutenir que le bonheur est indépendant des circonstances, que les maux sont parfois préférables aux choses indifférentes (ἀδιάφορα) qu'il n'y a pas de différence essentielle entre les dieux et l'homme, et que le Sage peut être aussi heureux que Zeus, tout cela heurte son bon sens et sa modération naturelle.

Son livre sur les *Contradictions* de Chrysippe et des stoïciens est la preuve que Plutarque n'a pas compris la philosophie du Portique. Il a discerné non sans pénétration les lacunes, les faiblesses, les incohérences du système, mais il n'a pas vu l'essentiel, c'est que cette école, malgré ses insuffisances, a eu l'honneur de former quelques-uns des plus beaux caractères de l'antiquité. Épictète et Marc Aurèle témoigneront éternellement de sa valeur.

Il est intéressant de remarquer que les sentiments de Clément et d'Origène pour le stoïcisme ne diffèrent guère de ceux de Plutarque. Ils n'osent le condamner comme ils condamnent l'épicurisme. Ils ont vaguement conscience qu'il est leur auxiliaire aussi bien que le platonisme. D'ailleurs leur langage comme leur doctrine portent l'empreinte du stoïcisme. Mais la doctrine de l'immanence de Dieu dans le Cosmos les scandalise. Ni leur platonisme, ni leur christianisme, ne peuvent s'en accommoder. La prévention est trop forte pour qu'ils rendent au Portique la justice qui lui est due.

Les péripatéticiens sont sympathiques à Plutarque. Leur

doctrine qu'en morale il ne s'agit pas d'extirper les passions comme le prêchaient les stoïciens, mais de les tempérer (μετριοπάθεια) plaisait à son esprit modéré. Leur érudition lui était utile. Il a lu Aristote, du moins des traités comme le *De anima*. On ne comprendrait pas ses idées sur l'âme si l'on faisait abstraction de cet écrit [1]. Faut-il ajouter que s'il a emprunté à Aristote une foule de termes techniques et s'il a utilisé certaines de ses idées, il n'a rien de l'esprit scientifique, de l'universelle curiosité, de la passion de vérité qui caractérisent le Stagirite. Notons ici encore qu'Origène, lui aussi, a lu Aristote, a utilisé sa terminologie, s'est approprié notamment sa doctrine de l'âme, et d'autre part ne l'a pas mieux compris que Plutarque.

Une école qui a eu, dans ce temps-là, une influence plus étendue qu'on ne le suppose ordinairement, c'est le néopythagorisme. Cette école qui prétendait ressusciter la doctrine de Pythagore dont la tradition n'avait conservé que des souvenirs assez vagues et quelques pratiques, était faible au point de vue philosophique. Sa doctrine n'était qu'un éclectisme assez incohérent. Mais, comme l'étude d'Apollonius de Tyane nous donnera l'occasion de le montrer, elle forme le pont entre la philosophie et les religions populaires. Nulle autre école n'a su concilier au même point les aspirations des intellectuels et la religiosité si intense de l'époque. Son exemple, on le verra, a eu sur Plutarque, sur Numénius, comme sur Origène, une influence certaine.

Que pensait enfin notre philosophe de Platon ? Nous avons noté l'attachement jaloux qu'il avait pour l'Académie ; il défendait Arcésilas et Carnéade eux-mêmes. Pour Platon, sa vénération est sans bornes. A chaque instant il le cite, il le commente. L'idée de se séparer de lui sur une question quelconque lui est insupportable. Citons un mot bien

1. Voir son traité : *De Virtute morali*.

caractéristique : « En cette matière on ne peut saisir la vérité. En tout cas, on ne doit pas avoir le front de s'opposer au premier des philosophes, surtout en une question obscure et qui prête à tant de discussions » (*Quaest. conv.*, VII, 1, 3, 700, B). Mais quel est le Platon qu'admire et suit Plutarque? Ce n'est pas le virtuose de dialectique des plus anciens dialogues, ce n'est pas davantage le théoricien des Idées éternelles, c'est le théologien. Ce qu'il a retenu du platonisme ce sont les idées de Dieu, de la Providence, de l'immortalité de l'âme. Ici encore, Origène se rencontre avec lui. Le Platon que lui aussi a compris, c'est presque uniquement le théologien.

L'aperçu qu'on vient de lire suffit sans doute pour prouver que Plutarque connaît bien la philosophie, qu'il est lui-même philosophe. Prétendre, comme le fait M. Latzarus, qu'il est une sorte de mystique, plus préoccupé de ses fonctions de prêtre que de philosophie, c'est excessif. Ce qui est justement intéressant chez lui, c'est qu'il est tout ensemble philosophe et théologien. Est-il vraiment mystique? Nous en doutons. Il l'est sûrement beaucoup moins qu'Épictète.

Plutarque a exposé ce que nous appelons sa théologie dans plusieurs de ses traités [1]. Nous en choisissons les trois principaux pour en faire une analyse sommaire. De ces analyses se dégageront avec plus de relief ses doctrines essentielles. La documentation sur laquelle reposera notre exposé sera plus large, moins arbitraire qu'elle ne le serait si nous nous contentions de nous appuyer sur une série de textes détachés.

Le *De sera numinis vindicta* est un dialogue. Les personnages en sont Plutarque lui-même et quelques amis. Ils viennent d'entendre un certain épicurien déblatérer

1. Ces traités sont le *De sera numinis vindicta*, *De defectu oraculorum*, *De Ei*, *De Pythiae oraculis*, *De genio Socratis*, *De facie, quae in orbe lunae apparet*, *De Iside et Osiride*.

contre la Providence. Encore tout émus de ce qu'ils ont entendu, après son départ ils reprennent la discussion. Patrocléas et Olympias insistent tout d'abord sur les inconvénients de la lenteur de la justice divine. Elle encourage les méchants et désespère les bons. Elle est si tardive que les victimes des méchants ne voient que rarement la punition de leurs oppresseurs. A quoi sert-elle alors? Cette lenteur finit par enlever toute foi en la Providence. Le méchant ne voit plus dans l'infortune lorsqu'enfin elle le frappe qu'une malchance.

C'est Plutarque qui répond à ces premières critiques. Il commence par demander qu'on fasse confiance à Dieu. Comme Platon il le compare au médecin qui sait l'heure et la manière qui conviennent pour intervenir. Il s'agit moins de punir le méchant que de le guérir. Puis il entreprend de faire l'apologie de la Providence. Platon lui inspire son premier argument (*Lois* 715, E). Dieu se pose en exemple, πάντων κάλων ἑαυτὸν ἐν μέσῳ παράδειγμα θέμενος. Il a fait de la nature désordonnée un Cosmos. Il veut par là nous apprendre à mettre de l'ordre et de l'harmonie dans nos actes. Il tarde à châtier les injustes pour nous inculquer ce principe « que l'on ne doit pas appliquer la justice lorsqu'on est sous l'empire de la colère, surtout lorsque celle-ci est à son paroxysme ». Ensuite, s'inspirant encore de Platon, il affirme que la justice divine ne poursuit pas les mêmes fins que la justice humaine. Celle-ci ne songe qu'à châtier le coupable. Dieu veut son amendement. Comme il connaît l'âme du pécheur, il sait ce qu'on peut en espérer. Il lui donne en conséquence le temps de se repentir. Sans doute il y a des incurables. Dans ses *Lois*, Platon édicte que la cité s'en débarrassera. Plutarque pense que Dieu finalement les retranchera. C'est leur propre intérêt. Aux coupables ignorants, il faut donner du temps. En fin de compte, la Providence punit le crime au moment le plus utile et de la manière la plus juste.

Le troisième argument que développe Plutarque pour justifier la Providence, c'est qu'en réalité le châtiment commence avec la faute. La prospérité du méchant est un trompe-l'œil. Après tout sa félicité est semblable à celle d'un condamné à mort qui joue aux dés, mais qui sans le savoir a déjà la corde au cou. On souhaite la mort immédiate du méchant. Elle serait pour lui une chance heureuse, attendu que le temps amène tôt ou tard la découverte du crime. L'expérience montre que le crime est toujours une mauvaise affaire.

Ces arguments, Plutarque les confirme par une foule d'exemples intéressants que lui fournit sa vaste érudition.

Cependant le débat n'est pas épuisé. Il reste une objection qui paraît accablante pour la Providence. Que penser de la reversibilité des fautes des pères sur les enfants ? Est-ce assez injuste, assez absurde ? La réplique de Plutarque n'est pas seulement un ingénieux plaidoyer, elle est profonde et juste. On trouve naturel que les descendants d'un homme illustre jouissent des honneurs et des avantages qu'il a conquis. Pourquoi tant s'indigner si les dieux font l'inverse, et laissent la descendance du méchant partager les disgrâces qu'il s'est attirées ? Mais son grand argument, c'est que les générations sont solidaires. Il est impossible que le malheur comme le bonheur ne se transmettent pas. Il rappelle cette doctrine que Platon et Aristote avaient si fortement mise en relief, c'est qu'une cité est un organisme vivant qui survit aux individus et demeure de génération en génération [1]. Comment dès lors les vertus comme les fautes des pères n'affecteraient-elles pas les enfants ? Toute cette partie du traité de Plutarque est fort intéressante. On voit qu'il a une idée très juste de la solidarité. Il y aperçoit des avantages qui échappent

1. Chap. 15 : ἓν γάρ τι πρᾶγμα καὶ συνεχὲς ἡ πόλις ὥσπερ ζῷον οὐκ ἐξιστάμενον αὑτοῦ ταῖς καθ' ἡλικίαν μεταβολαῖς οὐδ' ἕτερον ἐξ ἑτέρου τῷ χρόνῳ γιγνόμενον ἀλλὰ συμπαθὲς ἀεὶ καὶ οἰκεῖον αὕτῳ.

au vulgaire. Dites au méchant qu'il expiera ses fautes dans le Hadès. Cela le touchera moins que s'il voit sa postérité souffrir par sa faute. Puis cette réversibilité de la faute sur les enfants n'est pas un châtiment, c'est un moyen d'éducation ; c'est un remède préventif. Croyons que Dieu, connaissant mieux que nous la mauvaise nature de tel enfant, se sert de ce moyen pour la corriger et l'amender. Le blâmerons-nous d'anticiper l'éclosion du mal et de la prévenir ?

Toujours fidèle à son maître, Plutarque a eu l'idée de clore lui aussi son dialogue par un mythe. Dans son cas, l'idée n'était pas heureuse. Son mythe devait démontrer que le pire des châtiments serait de voir, étant soi-même mort, souffrir ses enfants pour les fautes que l'on avait commises. Intention excellente, à laquelle il n'a manqué que le talent pour être efficace.

Le traité que nous avons sommairement analysé, est un bon exemple de l'apologétique de Plutarque. Il a les qualités et les défauts du genre. Ces quelques pages sont beaucoup plus d'un théologien que d'un philosophe. On verra Origène traiter du même problème avec les mêmes arguments et de la même manière.

L'une des principales tâches du théologien est de justifier rationnellement les croyances de la religion qu'il professe. Plutarque n'a pas manqué à ce devoir. L'un des articles essentiels du paganisme, c'était la foi aux oracles. Les sceptiques ne l'avaient pas épargnée. Elle avait le plus grand besoin d'être remise en honneur. C'est ce que notre philosophe entreprend de faire dans son *De defectu oraculorum*.

Après quelques préliminaires, on pose la question qui fera l'objet de la discussion dans ce dialogue. Qui inspire les oracles ? Est-ce Dieu lui-même ? Ceci ne paraît pas admissible. On ne doit pas se figurer que Dieu lui-même entre dans le corps des inspirés et se sert de leur bouche. Contact qui compromettrait la dignité de Dieu. Plutarque

est trop platonicien pour tolérer l'idée que Dieu se rapproche à ce point de la matière.

Alors qu'est-ce? Il y a dans les oracles, comme dans la direction providentielle des circonstances, un élément divin. Si ce n'est pas Dieu, qu'est-ce ? Cléombrotos déclare que la vraie réponse est donnée par ceux qui postulent l'existence de démons ou divinités subalternes intermédiaires entre Dieu et les hommes. Ce sont eux qui inspirent les oracles. Voilà la thèse que soutiendra Plutarque dans ce traité.

Que sont au juste ces démons et quelles sont leurs fonctions ? [1] Par une savante exégèse, Plutarque les retrouve dans les poèmes homériques et dans la théogonie d'Hésiode. « Ce sont des natures qui tiennent le milieu entre les dieux et les hommes (ἐν μεθορίῳ θεῶν καὶ ἀνθρώπων) ; elles sont susceptibles des passions des mortels et sont sujettes aux inévitables changements ». Leur vrai nom, c'est celui de démons. Elles ont droit à nos hommages (ch. XII). Une foule de faits, dit Plutarque, démontrent que sans ces démons, on ne peut expliquer de façon satisfaisante les rapports des dieux et des hommes. Où ils sont, comme le disait déjà Platon « les truchements et les ministres de Dieu », ἡ ἑρμηνευτικὴ καὶ διακονικὴ φύσις, ou si on les écarte, il faut alors supposer que Dieu entre en contact direct avec la matière ; le voilà susceptible des passions humaines. C'est la confusion universelle (ch. XIII).

D'une part, ces démons sont les liturges des dieux ; ils surveillent les sacrifices qu'on leur offre ; ils sont les officiants des mystères. D'autre part, ils ont le devoir de punir les iniquités (*ibidem*).

Parmi ces démons, il y en a de bons et de mauvais. C'est à ces derniers qu'il faut attribuer l'institution des

1. Hild, *Etude sur les démons dans la littérature et la religion des Grecs*, 1881, et notre étude publiée dans l'Annuaire de la Section des Sciences religieuses de l'École des Hautes Études, 1906, intitulée : *La christologie des Pères apologètes et Plutarque*.

sacrifices humains. Ce sont eux qui frappent de démence tel personnage de la légende ou de l'histoire, eux qui sont cause des pertes, des stérilités, des calamités dont les hommes ont gardé le souvenir, et qui sont les auteurs des crimes et des excès que la mythologie attribue aux dieux (ch. XIV).

Ces démons qui participent à la fois de la nature divine et de la nature humaine, inspirent les oracles. Ceux-ci se taisent lorsque les démons préposés aux oracles s'en vont, et reparaissent lorsqu'ils reviennent (ch. XV).

On demande encore certaines précisions. Faut-il admettre que les démons sont les agents des erreurs et des égarements des hommes ? Sont-ils immortels ? Plutarque croit à une très longue durée de la vie des démons, mais en même temps à leur mortalité. Autrement, dit-il, « en quoi seraient-ils différents des dieux, s'ils possédaient une nature impérissable et s'ils étaient réfractaires à la souffrance et à l'erreur ? » A l'appui de son opinion, il mentionne des morts de démons et raconte notamment celle du grand Pan (ch. XVI).

En somme ces démons ou divinités subalternes sont les ministres de la Providence. Il est des fonctions providentielles dont il serait inconvenant de charger Dieu. Il faut ménager sa dignité. Fort à propos les démons peuvent se substituer à lui dans ces occasions. Ce sont donc eux qui président aux oracles et confèrent à l'institution son caractère divin.

Dans un assez long passage qui peut être considéré comme une digression (XXII à XXXVII), Plutarque expose sa doctrine de la pluralité des mondes. Elle se rattache à sa doctrine générale de la Providence. Origène, lui aussi, a une doctrine de la pluralité et de la succession des mondes. Il sera d'un grand intérêt de comparer les deux doctrines pour en marquer et les ressemblances et les différences. C'est alors qu'il y aura lieu d'analyser ce passage du *De defectu oraculorum*.

Dans la dernière partie de son dialogue, notre philosophe s'efforce de démontrer la réalité des prédictions oraculaires. Il fait une curieuse analyse du phénomène de la prescience. C'est une pseudo-science dont Origène n'a pas dédaigné de faire usage. Il l'a trouvée utile pour des fins apologétiques.

Plutarque affirme d'abord que les âmes possèdent une certaine faculté de prévoir l'avenir. Cette faculté leur est inhérente ; elle ne s'acquiert pas. Elles l'ont toujours possédée. Lorsqu'elles entrent dans un corps, leur faculté de prescience s'affaiblit. C'est toute la différence. Une preuve de l'existence de cette faculté, c'est la mémoire. Celle-ci conserve les événements passés, alors même que ceux-ci n'existent plus. Pourquoi l'âme n'aurait-elle pas de même le pressentiment d'événements qui n'ont pas encore eu lieu ? Ne tend-elle pas vers l'avenir ? Les faits futurs existent déjà. Ce qui n'existe pas, c'est le non-être. S'ils existent, pourquoi l'âme, dans certaines conditions, n'en aurait-elle pas l'intuition ? Autre fait à considérer. A de certains moments, les âmes s'exaltent. Tout revit en elles. Leurs facultés reprennent une nouvelle vigueur. Les songes sont une manifestation de cet état. C'est à l'occasion des mystères, en particulier, que cette exaltation se produit. En effet, à ce moment-là, le corps est purifié et l'âme fait plus attention à ses pressentiments.

Cette faculté que Plutarque s'applique à analyser, il se la représente comme une table rase, mais sensible. Elle reçoit les pressentiments et les représentations de l'avenir. « Elle le saisit, mais ce n'est pas par le raisonnement », ἀσυλλογίστως ἅπτεται τοῦ μέλλοντος. A ce moment-là, elle sort du présent ; elle est en état d'enthousiasme. Plutarque se souvient ici de Platon [1]. Le corps participe aussi à cet état. Pour qu'il y devienne sensible, et qu'il soit susceptible de l'exaltation divine, il suffit parfois de certaines

1. *Phèdre*, 244, 245. C'est le passage sur la folie divine et ses bienfaits dont l'un des plus importants est la mantique.

émanations montées de la terre. Le flot prophétique, ῥεῦμα μαντικόν, vient alors, soit que l'air le porte, soit qu'il jaillisse avec certaines sources. Il pénètre dans le corps de l'inspiré, se mêle à ce corps, produit sur l'âme un effet particulier et exceptionnel. Il est à supposer qu'à ce moment l'exaltation qu'éprouve l'âme ouvre des voies et des issues qui la mettent en contact avec l'avenir (ch. XL). Certains faits illustrent et confirment l'hypothèse de l'auteur. Ainsi l'humidité ternit un miroir, la sécheresse fait l'effet contraire. De même dans certains états l'âme voit se tendre et s'ouvrir sa faculté divinatoire, τὸ προγνωστικὸν μόριον. L'étain rend le cuivre plus consistant et plus brillant. L'exhalaison prophétique, ἀναθυμίασις μαντική produit un effet analogue sur l'âme. Remarquons enfin que dans la nature il y a de secrètes et surprenantes affinités. Il est donc vraisemblable que certaines sources en raison d'une affinité secrète produisent chez certaines âmes l'exaltation favorable à l'éclosion des pressentiments. Se souvenant de certains développements du *De anima* d'Aristote, Plutarque rappelle qu'il y a un rapport naturel, οἰκεῖος, entre la lumière et la vision. De même l'âme a une affinité avec « l'esprit de divination, τὸ μαντικὸν πνεῦμα ». Apollon, en tant que soleil, joue le rôle d'inspirateur. Le processus de l'inspiration est donc le suivant. Le soleil réchauffe la terre. De celle-ci montent les exhalaisons oraculaires et la Pythie les reçoit. Tout naturellement cette propriété que possède la terre, subit des variations à de certains moments; elle a des éclipses. L'oracle fait défaut. Ces altérations de la propriété en question peuvent être causées par un accident, un tremblement de terre, un tassement de terrain, des pluies trop abondantes.

Cette théorie, fait-on remarquer, n'est-elle pas en contradiction avec celle que l'on a tout d'abord soutenue? On avait déclaré que ce sont les démons qui inspirent les oracles. On a l'air de dire maintenant que ce sont les exhalaisons terrestres.

Lamprias,— c'est le porte-parole de Plutarque,— proteste qu'il n'a pas voulu rabaisser la part de Dieu dans l'inspiration oraculaire. Il n'a fait que suivre l'exemple de Platon. Celui-ci distinguait entre les causes premières qui remontent à Dieu, et les causes secondes qui sont inhérentes aux corps et aux choses. Tout le domaine sensible est mixte; les deux sortes de causes y opèrent. Est-ce amoindrir l'artiste que de rechercher la nature des matériaux dont il se sert? Les anciens poètes ne voyaient que les causes divines, ἡ κρειττων αἰτία μόνη. Les philosophes physiciens n'envisageaient que les causes naturelles [1].

Ce n'est donc pas rabaisser la cause divine des oracles que d'insister sur les exhalaisons. On pourrait noter d'autres phénomènes physiques favorables ou défavorables à la faculté divinatoire (XLIX et L) [2].

Nous n'avions pas tort d'appeler Plutarque un théologien. Ce dialogue nous donne raison autant que son traité sur les lenteurs de la justice divine. Il a compris que l'institution des oracles était l'un des plus solides fondements de la religion nationale. Par les oracles, on se mettait en communication avec les dieux. Le malheur des temps voulait qu'ils eussent moins d'éclat, que parfois ils fussent déficients, que la Pythie ne s'exprimât plus en vers. En apologète avisé qu'il est, Plutarque se charge d'expliquer et d'atténuer toutes ces difficultés. Il excelle à mettre au service de la cause qui lui est chère les ressources de sa culture philosophique et de son érudition.

1. Chap. XLVIII : ὅθεν ἀμφοτέροις ὁ λόγος ἐνδεὴς τοῦ προσήκοντός ἐστι, τοῖς μὲν τὸ δι' οὗ καὶ ὑφ' οὗ, τοῖς δὲ τὸ ἐξ ὧν καὶ δι' ὧν ἀγνοοῦσιν ἢ παραλείπουσιν.

2. Pour être complet, il faudrait encore analyser le traité de Ei, mot qu'on lisait inscrit sur le temple de Delphes. Le terme εἶ d'après lui est la deuxième personne du verbe εἰμί. Cela veut dire : tu es, ô Dieu. Plutarque a tenté aussi d'expliquer « pourquoi les oracles de la Pythie ne sont plus en vers ». C'est aussi une ingénieuse page d'apologétique. L'auteur veut écarter tout ce que ce fait peut avoir d'humiliant pour Apollon.

Platon lui fournit les arguments essentiels. Aristote lui a appris ce que nous appellerions l'analyse psychologique. La science de son temps lui fournit les observations qui lui paraissent confirmer ou illustrer sa thèse. Toutes ces ressources, Plutarque les utilise avec une infinie ingéniosité. Son apologétique a probablement produit une vive impression sur ses contemporains. On verra que lorsqu'Origène défendra contre Celse les miracles évangéliques, notamment des récits comme celui des mages, il mettra à contribution les mêmes ressources ; son procédé d'apologétique rappellera de manière frappante celui du philosophe de Chéronée.

Le plus célèbre peut-être des traités théologiques de Plutarque, c'est son *De Iside et Osiride*. Il complète ceux que nous avons analysés. Dans son dialogue sur les oracles, il s'efforce de réhabiliter une institution essentielle de la religion nationale. Dans le traité que nous allons résumer, il entreprend de justifier la mythologie elle-même. Entreprise, comme on va le voir, fort significative.

Les philosophes depuis Xénophane avaient pour la plupart fort maltraité la mythologie, notamment celle d'Homère et d'Hésiode. Plutarque donne d'un mythe égyptien une interprétation qui non seulement laisse subsister le mythe, mais qui le justifie, qui lui découvre une vérité profonde, et qui en fin de compte le transforme en un admirable symbole de la plus haute philosophie.

Mais pourquoi a-t-il choisi le mythe égyptien d'Isis et d'Osiris ? Pour plusieurs raisons fort apparentes. D'abord Platon dans son Timée n'avait-il pas exalté la sagesse des Égyptiens ? Elle avait le prestige d'une vénérable antiquité. Vous êtes des enfants, disaient les prêtres égyptiens aux Grecs. Ce témoignage de son illustre maître suffisait à incliner Plutarque vers l'Égypte. Puis les prêtres d'Isis pratiquaient un ascétisme qui ressemblait au plus haut degré à celui des pythagoriciens de ce temps. Notre philosophe avait un faible pour Pythagore. Remarquons encore

qu'au temps de Plutarque, les cultes d'origine égyptienne jouissaient d'une immense popularité. Enfin il a probablement semblé à Plutarque que ce mythe se prêtait mieux que tout autre à son dessein Il lui offrait plus de facilités pour concilier ses idées avec une religion populaire.

Certains traits des chapitres préliminaires méritent d'être relevés. Ce qu'il y a de plus précieux, dit-il, c'est la connaissance vraie. De quelle connaissance s'agit-il? De celle des dieux; de la connaissance religieuse [1]. Plutarque est moins préoccupé du problème de l'origine de la connaissance ou de l'explication du Cosmos que de communion avec les dieux. Mais il ne veut pas que cette connaissance, parce que religieuse, ait rien d'une superstition. Il faut qu'elle soit acceptable à son sens moral et à sa raison. Il est fort éloigné de vouloir confondre sa religion avec la religiosité vulgaire [2]. Plutarque se figure que les prêtres d'Isis sont les dépositaires de la vérité qu'il recherche. « Isis, dit-il, qui est appelée aussi justice, première des Muses, à Hiéropolis révèle les choses divines à ceux qui sont justement appelés véritables prêtres, ἱεράφοροι καὶ ἱεροστυλοι. Le nom même d'Isis (εἰδέναι) est synonyme de science divine ». Les Isiaques reçoivent conformément à la tradition la connaissance des faits et gestes des dieux, ils en recherchent par la raison le sens, et s'appliquent en philosophes à découvrir la vérité qui y est contenue (ch. III). Pour signifier qu'ils s'en vont avec cette seule science à leur mort, ils se font ensevelir dans leur vêtement de lin blanc. C'est un symbole. Les particularités même de leur ascétisme témoignent de leur vocation. Ils se rasent la tête, ils portent des vêtements de lin, ils s'abstiennent de

1. Ch. II : διὸ θειότητος ὄρεξίς ἐστιν ἡ τῆς ἀληθείας, μάλιστα δὲ περὶ θεῶν ἔφεσις.

2. Ch. III. Les prêtres d'Isis nous apportent τὸν ἱερὸν λόγον περὶ θεῶν πάσης καθαρεύοντα δεισιδαιμονίας καὶ περιεργίας ἐν τῇ ψυχῇ. Cette idée, l'auteur la répète mainte fois dans ce traité et ailleurs.

certains aliments tels que la viande de porc, fèves et oignons, certains poissons, le vin et le sel. Il y a, dit notre philosophe, dans ces pratiques toute une philosophie (ch. IX).

Cette sagesse égyptienne, les plus sages des Grecs l'ont reconnue. Puisqu'elle se dissimule dans des mythes, notamment dans celui d'Isis et d'Osiris, il faut entendre ces mythes dans le sens allégorique. Les Égyptiens représentent Hermès sous la figure du chien. Il ne s'agit pas à proprement parler du chien, mais de sa vigilance, τοῦ ζῴου τὸ φυλακτικὸν καὶ τὸ ἄγρυπνον καὶ τὸ φιλόσοφον (ch. XI). Gardons-nous de prendre ces mythes au pied de la lettre.

L'auteur entre en matière en racontant le mythe bien connu d'Osiris (XII à XIX). Il rappelle la naissance d'Osiris, celle aussi d'Isis et celle de Typhon, le règne d'Osiris en Égypte et ses bienfaits, l'hostilité de Typhon qui par ruse réussit à enfermer Osiris dans un coffre qu'il jette au Nil. Isis, épouse d'Osiris, se met à sa recherche ; elle trouve son corps. Typhon le coupe en morceaux et les disperse. Les membres épars d'Osiris sont enterrés dans diverses localités. Une lutte violente éclate alors entre Typhon et Horus, fils d'Osiris.

Plutarque déclare qu'il a dépouillé le mythe des traits offensants qui le discréditeraient, τῶν δυσφημοτάτων ἐξαιρεθέντων (XX). Qu'on se pénètre bien de cette idée que ce mythe est autre chose qu'un récit imaginé par les poètes. « Le mythe est une forme de discours qui reporte la pensée vers d'autres objets ». Dans une brève digression, l'auteur donne les raisons qui l'ont amené à rejeter le système d'interprétation d'Évhémère. La principale, c'est que d'après lui l'évhémérisme heurte le sentiment religieux universel. Il rabaisse les dieux en les transportant du ciel sur la terre. Il favorise l'athéisme (XXII, XXIII).

Le point délicat du mythe, c'est qu'Osiris est accablé de tribulations, mutilé, finalement tué. N'est-il pas cependant un dieu ? Plutarque trouve dans sa doctrine des

démons l'explication de cette difficulté. A ce propos il souligne des traits qui ne sont qu'indiqués dans son *De defectu oraculorum*. Les démons sont assurément supérieurs aux hommes. Chez eux l'élément divin est plus fort. Mais leur nature est mixte. Il y a en eux aussi un élément humain et mortel. Ils ont une âme et un corps qui, comme chez l'homme, sont susceptibles de plaisir et de peine, partant ils sont exposés aux changements qu'entraîne pareille nature [1]. Les deux éléments opposés, le divin et l'humain, varient selon les démons. Ils sont plus ou moins immortels ou mortels. C'est grâce à cette nature mixte, qui participe de Dieu et de l'humanité, qu'ils font fonction d'intermédiaires entre le Dieu suprême et les hommes. Comme l'avait déjà dit Platon dans *le Banquet*, ils sont « entre les dieux et les hommes » et vont des uns aux autres. Ils transmettent les prières des hommes et leur communiquent les oracles des dieux.

Les personnages du mythe sont eux-mêmes des démons. Typhon sera puni. Mais Osiris et Isis seront récompensés de leur vertu ; ils seront promus à la dignité de dieux et seront universellement adorés. Avant de devenir des divinités, bien que très supérieurs aux hommes, en tant que démons, ils ont souffert, Osiris a pu mourir.

Vient ensuite l'interprétation du mythe. L'auteur expose d'abord l'explication populaire qu'on en donne (XXVIII à XXXII), et passe en revue certaines explications plus subtiles de philosophes et de prêtres (XXXIII à XLIV).

Notons ici au passage une idée qu'il y aura lieu de discuter en détail. Plutarque se prononce pour le dualisme. Il y a deux principes opposés et hostiles dans l'Univers.

1. La doctrine de la nature des démons de Plutarque dérive d'Aristote. Dans le *De Anima*, celui-ci distingue nettement le νοῦς, la ψυχή et le σῶμα. Seul le νοῦς est immortel. L'âme et le corps sont périssables. On verra qu'Origène aussi relève sur ce point d'Aristote. Seule la doctrine du Stagirite explique sa christologie. Le Logos ou υἱὸς τοῦ θεοῦ, c'est-à-dire l'élément divin, « assume », s'approprie un homme.

Il déclare que cette doctrine est indispensable à son interprétation du mythe. Si vous n'admettez pas le dualisme, dit-il, ou vous ferez de Dieu la cause de tout — il ne peut y avoir alors quoi que ce soit de mauvais dans le Cosmos — ou il ne sera cause de rien, et alors il ne pourra y avoir dans l'Univers quoi que ce soit de bon. De là cette antique croyance que ni le Tout n'est dépourvu de raison et de règle, ni qu'il n'y a qu'un seul maître ou pilote du Cosmos. C'est ce qui explique le mélange du bien et du mal. Il y a donc deux principes qui influent sur le Cosmos et sur la vie humaine en sens contraire, ὅ τε βίος μικτὸς, ὅ τε κόσμος. En tout cas, cela est vrai du monde sublunaire. Le Bien ne peut être cause du mal. Plutarque fait venir ce dualisme de la Perse, du culte de Mithra. Il le trouve aussi dans le culte astral des Chaldéens (XLIV à XLVIII) [1].

L'origine du Cosmos s'explique par le mélange des deux principes contraires. Des deux c'est le Bien qui est le plus fort, mais le mauvais ne peut être complètement éliminé. Présent dans l'âme du Tout et dans les corps, il est en lutte constante avec le principe rival. Dans le mythe, c'est Osiris qui représente le Bien. Dans les choses, il est « l'initiateur et le maître de tout ce qui est excellent, ὁ τῶν ἀρίστων πάντων ἡγεμὼν καὶ κύριος », dans l'âme, il est intelligence et verbe, νοῦς et λόγος (XLIX). Partout, au ciel comme sur la terre, il est le principe de l'ordre; le principe de toute santé dérive de lui, est son image. « C'est Typhon qui représente le principe mauvais. Il est dans l'âme l'élément passionnel, brutal, irrationnel, dans les corps il est l'élément morbide et troublant ». Qu'est-ce qu'Isis ? Elle représente le principe féminin; elle est susceptible de toute fécondité; elle est l'universelle nourrice. Multiples sont les appellations dont on la nomme. Elle a un attachement inné pour le premier principe. Le principe

1. Voir 45, 369 D : δεῖ γένεσιν ἰδίαν καὶ ἀρχήν, ὥσπερ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ, τὴν φύσιν ἔχειν. Le dualisme de Marcion repose sur la même idée.

contraire lui répugne, quoiqu'elle soit « le lieu et la matière des deux autres, ἀμφοῖν μὲν οὖσα χώρα καὶ ὕλη ». Elle se livre au principe premier et en reçoit ses effluves. Elle se réjouit, car « cet acte générateur est dans la matière une image de l'être » (LIII).

Forcément ces empreintes d'Osiris sur l'être inférieur, l'élément corporel, τὸ σωματικόν, ne peut les conserver à perpétuité; le principe mauvais s'en empare. De là naît la lutte d'Horus et de Typhon.

Isis est mère d'Horus. Celui-ci est l'image même du monde intelligible, τοῦ νοητοῦ κόσμου. Il est le Logos; il organise le Tout; il y introduit l'ordre et l'harmonie. Il ne parvient pas à détruire la « puissance de destruction »; il la paralyse, « l'estropie ».

Cette interprétation dont nous reproduisons les grandes lignes, est illustrée par une abondante documentation faite de rapprochements ingénieux, de curieuses étymologies, de références que fournissait à l'auteur son inépuisable érudition (LVII à LXIII).

Il consacre le reste de son traité à des conseils pour l'interprétation des religions, des rites, des mythes (LXIV à LXXX). On doit dédaigner les interprétations vulgaires; elles ne voient dans ces mythes que des faits courants. Il faut, dans l'interprétation que l'on choisit, éviter de diminuer « les grands dieux » au profit des dieux égyptiens. Ces interprétations basses et mesquines donnent des idées indignes des dieux (LXVI). En réalité, sous les appellations les plus diverses, on retrouve le même Logos, la même Providence, les mêmes dieux [1]. Avant tout, il faut éviter la double erreur et de la superstition, et de l'athéisme. On fera bien de recourir pour se guider à un mystagogue. Ce doit être la philosophie. Elle possède le secret de justifier en raison les rites, les sacrifices, les fêtes religieu-

1. Ces vues sur l'interprétation des religions correspondent de manière frappante avec celles d'Origène.

ses. Plutarque va même jusqu'à excuser la zoolâtrie égyptienne (LXXIV). Un vrai philosophe, dit-il, sait que parfois même dans un objet matériel, même dans un animal, sont cachées des vérités divines, αἰνίγματα τοῦ θείου. On n'adore pas les animaux, mais les dieux qu'ils symbolisent. Quelques traits relatifs à Osiris et à Isis, à leurs vêtements, achèvent ce curieux traité.

Le *De Iside et Osiride* est un des trop rares exemples d'allégorisation philosophique que l'antiquité nous ait transmis. Il serait d'un grand intérêt de le comparer avec les écrits allégoriques de Philon et d'Origène.

Comment Plutarque traite-t-il les mythes ? Il commence par les expurger des traits qui blessent l'idée qu'il se fait de Dieu et des dieux. Il déclare lui-même que ces traits risquent de nuire à la religion. Ils sont malséants au premier chef; ils sont en quelque sorte diffamatoires, τὰ δυσφημότατα. Puis il s'applique à découvrir dans le mythe un sens profond et philosophique qui se dissimule sous le sens apparent. La philosophie qu'il y cherche, c'est sa doctrine de Dieu, du Logos, de la Providence. Enfin l'idée essentielle de son interprétation une fois donnée, il la retrouve dans tous les détails, dans les rites, dans les aventures des personnages divins du mythe, dans les appellations et titres qui leur sont assignés, dans les coutumes cultuelles mentionnées dans le mythe. Ce sont autant d'illustrations qui confirment son interprétation. Le mystagogue, dit-il, qui le guide dans toute cette recherche, c'est sa philosophie.

Lorsque les anciens stoïciens allégorisaient les mythes helléniques, c'était pour y retrouver leur physique. Plutarque allégorise le mythe d'Osiris pour y découvrir sa philosophie religieuse. C'est uniquement à ce point de vue que le mythe l'intéresse. Mais quel besoin a-t-il de croire et de nous faire croire que l'antique légende enveloppait dans ses plis sa pensée religieuse ? C'est qu'il ne lui suffit pas d'une doctrine fondée en raison. Pour qu'elle s'impose

à lui-même et aux autres, il faut qu'elle soit garantie par une autorité incontestée. Cette autorité, l'antiquité la possède. Plutarque appartient à un temps où la pensée est devenue incertaine, et où elle n'ose plus se fier à ses seules forces. Le scepticisme critique lui a appris à douter d'elle-même. Si plus ou moins consciemment, tel n'était pas le sentiment de notre philosophe, il ne songerait pas à nous démontrer que ses doctrines les plus chères se dissimulaient sous d'antiques symboles. Il a obéi au même sentiment qui a poussé Philon et Origène à faire des livres sacrés d'Israël les témoins et les garants de leurs doctrines religieuses.

Mais pourquoi a-t-il choisi le mythe égyptien d'Osiris? Nous avons déjà indiqué les raisons probables de son choix. Il ne faut pas oublier que Plutarque avait toute liberté de choisir dans le passé les autorités qui lui convenaient. Philon et Origène n'avaient pas le choix. L'Ancien Testament s'imposait à tout Juif, les Écritures y compris les évangiles et les épîtres s'imposaient à tout chrétien. Les gnostiques eux-mêmes, notamment les disciples de Valentin, de Marcion, les gnostiques de la *Pistis Sophia*, d'autres encore, exploitaient avec zèle les évangiles et les épîtres au profit de leurs doctrines. Certaines sectes, comme celles des *Philosophumena*, les renforçaient par d'autres traditions ou écrits antiques. Tous, d'une façon ou d'une autre, s'appuient sur des autorités qu'ils considèrent comme hors de contestation. Aucun n'émet ses idées sous sa seule responsabilité. Plutarque obéit aux mêmes mobiles.

Les écrits que nous avons analysés sont d'un véritable théologien. Ce théologien est en même temps un homme religieux. On oublie trop souvent qu'on peut être un éminent théologien sans avoir le moindre sens mystique, comme on peut être profondément religieux sans être en quoi que ce soit théologien. Plutarque a été les deux à la fois. Chez lui l'homme religieux nous apparaît comme

moins original, profond, enthousiaste que chez Épictète, mais sa piété était sûrement sincère, il était très attaché à sa qualité de prêtre de Delphes, et croyait de bonne foi que sa piété et sa philosophie s'alliaient parfaitement.

La théologie d'un penseur aussi instruit, aussi représentatif de son temps ne peut manquer d'intéresser l'historien. L'intérêt qu'elle inspire s'accroît encore du fait que ses doctrines présentent d'incontestables et frappantes affinités avec les doctrines d'Origène. C'est ce qui justifie ou plutôt appelle maintenant un exposé sommaire de ses doctrines.

CHAPITRE IX

LES DOCTRINES DE PLUTARQUE

La doctrine de Dieu de Plutarque n'a rien de bien original. Pour l'essentiel, elle lui est commune avec les platoniciens, les péripatéticiens, les néopythagoriciens, les Juifs alexandrins, les théologiens gnostiques, Clément et Origène.

Dans son *De E apud Delphos* (ch. XVIII à XXI) il donne une définition philosophique de Dieu. Tout d'abord la perception par les sens (αἴσθησις) ne peut nous faire connaître l'être absolu, τὸ ὄν. Les sens nous trompent en nous faisant croire que l'apparent, τὸ φαινόμενον est l'être. Ici Plutarque ne raisonne pas autrement que Carnéade ou Sextus.

Puis il démontre que l'être vrai échappe nécessairement au temps. Pour l'être absolu il n'y a ni passé, ni avenir, il n'y a qu'un éternel présent. Le temps n'est-il pas un écoulement sans arrêt, donc un perpétuel devenir? Si l'être tombait sous la catégorie du temps, ce serait sa dissolution. L'être, c'est-à-dire Dieu est, ἔστιν; le changement n'a pas de prise sur lui; il est éternel, sans origine, et impérissable.

Enfin l'être absolu ou Dieu est un (ἕν) il n'est pas multiple (πολλα) [1].

Un tel Dieu tout abstrait ne peut entrer en contact avec la matière; il n'a rien de commun avec elle. C'est là un

1. Origène formule la même affirmation dans les mêmes termes *In Joh.*, I, 20.

trait que Plutarque en vrai platonicien met constamment en relief [1]. « Dieu est très éloigné de la terre ; elle le souillerait » [2]. Il faut se garder de le rapprocher des hommes. L'anthropomorphisme le rabaisse [3]. Dieu est impassible, ἀπαθής. Il ignore tout besoin, ἀπροσδεής. C'est donc une erreur de le confondre avec des images ou avec des animaux [4]. L'aspect positif de sa doctrine, c'est que Dieu est identique au Bien (τὸ ἄγαθον [5]). Aucune vertu ne manque à sa perfection. Il a la justice, la bonté, la sociabilité, φιλιά [6].

Ce Dieu de notre philosophe est-il une personne, ou n'est-il qu'une abstraction ? Zeller affirme qu'aux yeux de Plutarque il est bien une personne [7]. Nous n'osons être aussi affirmatif. A de certains moments, Plutarque semble se représenter Dieu sous une forme personnelle. A d'autres moments cette représentation devient plus flottante. La personnalité de Dieu s'évanouit sans cependant que jamais elle s'absorbe en une transcendance comparable à celle qu'imaginaient certains docteurs gnostiques et plus tard Plotin.

Au total Plutarque a une conception bien accusée de l'unité divine, de son absoluité et de son éternité. Il se représente Dieu comme entièrement distinct du Cosmos, étranger à tout anthropomorphisme, donc sans aucune ressemblance avec l'homme passionnel. C'est un Dieu

1. *De Iside,* 54, 373 B : Osiris est ἀμιγής et ἀπαθής.

2. *De Iside*, 78, 382 E : Dieu est καθαρὸς οὐσίας ἁπάσης φθορὰν δεχομένης καὶ θάνατον.

3. *De defectu orac.*, 9, 414 F : « Celui qui mêle Dieu aux besoins humains n'épargne pas sa majesté... ».

4. *De superstitione*, 6 et 10, 167 et 170. Dans le *De defectu* tout le ch. xv ; *De Iside*, 71 à 76, l'auteur s'efforce d'expliquer le culte de certains animaux par l'allégorie, voir 74 et 76.

5. Dans le sens platonicien, voir *De Iside*, 53, 372 F.

6. *De defectu*, 24, 423 F.

7. *Ouvrage cité,* V[e] vol. p. 169 : Die persönliche Besonderheit seines Daseins wird nicht gelaügnet.

uniquement occupé à se contempler soi-même et à contempler les Idées éternelles. Dès lors il est facile de comprendre que Plutarque ait rejeté la doctrine de Dieu des stoïciens, quoique par ailleurs ceux-ci défendissent la même cause contre les épicuriens et les sceptiques [1].

D'où proviennent ces idées sur Dieu ? En première ligne de Platon et presque exclusivement de lui. Plutarque a évidemment profondément médité le VII[e] livre de la *République*, le X[e] livre des *Lois*, et tant de passages où son maître formule sa pensée religieuse. Ces pages lui ont révélé le Dieu qui est un, immuable, élevé au-dessus de tout ce qui est contingent, en dehors du temps et de l'espace, qui ne connaît pas nos besoins, qui ne saurait, sans s'amoindrir et se souiller, entrer en contact avec la matière, pour tout dire qui est identique au Bien. A cette conception toute platonicienne se mêlent tout au plus quelques traits empruntés à la métaphysique d'Aristote. C'est au Stagirite que notre philosophe a sans doute emprunté sa définition de l'être, τὸ ὄν.

Plutarque lui-même aime à reconnaître ce qu'il doit à Platon. « C'est lui qui le premier des philosophes et plus que tout autre, marque les deux causes à la fois, la finale et l'efficiente. A Dieu il attribue l'initiative des directives rationnelles. D'autre part, il ne prive pas la matière des causes qui font que les choses existent » (*De defectu*, 47, 435 F).

Ce Dieu que depuis le Timée tous les penseurs qui relèvent de Platon placent au sommet de toutes choses, et proclament Dieu suprême, — les chrétiens diront le

1. Voir *De Iside*, 66; *De repugnantiis stoicorum*, ch. XXXVIII à XL ; *De commun. notiis adv. stoïcos* 31. Citons un texte significatif : Il n'est ni probable ni convenable, comme le disent certains philosophes, que Dieu se trouve emmêlé dans une matière exposée à tout subir et dans des situations dépendantes d'une foule de nécessités, d'accidents et de changements. Mais celui qui est en haut siège, au sein d'une nature immuable, sur un fondement sacré *Ad princ.* 5, 781.

Dieu unique — est une pure abstraction. C'est une fiction de l'appeler une personne. Il l'est d'autant moins que tous les philosophes de cette école s'appliquent à le tenir aussi éloigné que possible et du Cosmos et des hommes. De Platon jusqu'à Plotin, en passant par Philon, les néopythagoriciens, les platoniciens comme Plutarque ou Numénius, les théologiens gnostiques, les docteurs chrétiens d'Alexandrie, chacun s'est efforcé de spiritualiser Dieu à sa façon. Certains le relèguent dans l'abstraction à une telle hauteur qu'eux-mêmes déclarent qu'il ne peut être nommé, il est ἄρρητος.

Dans ces conditions, est-il concevable que l'homme puisse avoir pour lui des sentiments de piété, de reconnaissance, et même de vénération ? Comment pourrait-il vibrer, tressaillir à son contact ? On comprend qu'un Épictète ait éprouvé ces sentiments pour un Dieu qu'il concevait immanent dans le Cosmos, à l'intérieur même de l'homme, mais un platonicien !

Et cependant maint platonicien a été religieux. Plutarque, si érudit, si dialecticien, si philosophe qu'il soit, incontestablement avait une très vive piété. M. Latzarus a raison de le soutenir. Il est clair que la doctrine platonicienne de Dieu devait par un certain côté donner prise au sentiment mystique. De fait, cette doctrine offrait aux âmes religieuses les moyens de satisfaire leurs aspirations. Platon identifie Dieu avec le Bien. Dans le *Timée* et ailleurs, cette conception revêt un caractère moins métaphysique et plus positif. Le Dieu suprême du *Timée*, parce qu'il est bon, veut l'existence du Cosmos. Il est dépourvu de cette jalousie que la mythologie attribuait aux dieux. C'est ce que Plutarque répète sous une forme encore plus concrète. L'un des principaux caractères de Dieu, dit-il, c'est d'être sociable et amical. Il lui répugne de demeurer solitaire. Il lui faut des mondes et des hommes [1].

1. *De defectu*, 24. C'est de ce caractère de Dieu qu'il déduit la pluralité des mondes.

Mais c'est surtout dans son action providentielle que Platon et ses disciples voient la justice et la bonté active de Dieu. Les textes de la *République* et du *Timée* sont bien connus. « Le Bien n'est donc pas cause de toutes choses, mais seulement de ce qui est moralement bon ; il n'est pas responsable de ce qui est mauvais ». « Donc, puisque Dieu est bon, il n'est pas responsable de toutes choses ». Platon ne se lasse pas de répéter que Dieu ne frappe pas les hommes pour les punir, mais pour les amender [1]. C'est sur ce principe qu'il a fondé dans les *Lois* toute sa législation criminelle [2].

Ces idées-là Plutarque, comme plus tard Origène, les a faites siennes. Son dialogue sur les lenteurs de la justice divine, on l'a vu, en est saturé [3].

L'idée de la bonté du Dieu suprême, de la sagesse et de la justice de la Providence, se heurtait à une formidable objection. Depuis l'origine, les Grecs avaient cru à la fatalité, ἡ εἱμαρμένη. Elle est déjà dans les poèmes homériques. Mais les Hellènes des temps héroïques en supportaient allègrement le poids. Avec Pindare, Eschyle, Sophocle, si la fatalité est moins arbitraire et ressemble plutôt à une loi morale, elle est plus sévère, plus inexorable, plus sombre. Elle accumule les malheurs sur la tête d'Œdipe et sur la tête d'Oreste. Puis, pendant un temps, l'ombre menaçante de la fatalité semble décroître et s'éloigner. Est-elle dans les pièces d'Euripide autre chose qu'un expédient dramatique ? Avec Socrate, Platon, Aristote, il n'en est plus question. Mais avec le stoïcisme, elle reparaît. Elle s'identifie avec la loi cosmique, immanente dans les choses. Celle-ci, c'est Dieu ; elle est juste et sage, mais c'est une loi d'airain qui enserre le Cosmos et l'humanité [4].

1. Voir *Gorgias*, ch. xxx à xxxv, etc.

2. *Lois*, livre IX.

3. M. Latzarus insiste avec raison sur ce que Plutarque doit à ce point de vue à Socrate, *ouvrage cité* p. 9, 45 et *passim*.

4. Voir Arnim, *ouvr. cité*, le ch. sur le fatum.

Grandiose et philosophique avec les stoïciens, l'idée tend bientôt à se matérialiser. Elle se transforme en croyance astrologique. Elle a son poète. C'est Manilius [1]. C'est une idée reçue à tel point qu'Origène la discute en détail dans le seul fragment de son commentaire de la Genèse qui nous soit parvenu. Ce fatalisme qui trouvait dans l'astrologie son expression concrète, est partout. D'après les gnostiques, n'échappaient à son étreinte que les « spirituels ». Pour les simples chrétiens, le monde était l'empire du Diable et des démons. Le baptême et les exorcismes seuls en délivraient les néophytes. Ce fatalisme était comme une chape de plomb qui pesait sur les esprits. Que devenait alors la Providence? Quelle place restait-il à la liberté morale?

De tous les côtés on s'efforce de briser la fatalité et de s'en affranchir. Épictète lui abandonne tout le monde extérieur. Les événements, les circonstances échappent à notre contrôle. Nos biens, nos corps, notre santé dépendent de la loi d'airain. Nous n'avons pas à nous en préoccuper. Seul le domaine intérieur nous reste. Là nous sommes libres et maîtres. C'est le τὸ ἐφ' ἡμῖν. L'essentiel est de bien comprendre les limites de la liberté morale et de s'y tenir. Dans le *De fato*, traité attribué à Plutarque, mais qui n'est peut-être pas de sa plume, bien qu'il émane d'un platonicien de son école, nous avons une tentative intéressante pour sauvegarder la liberté sans nier l'existence d'une loi d'airain, de la fatalité, que l'on essaie de définir et de délimiter. Elle gouverne l'ensemble, mais le détail lui échappe. Visible est l'effort que fait l'auteur pour élargir les mailles du filet. « Il ne faut pas affirmer que tout se passe conformément à la fatalité ». Il y a donc une marge. C'est celle du possible, τὸ ἐνδεχόμενον. Le champ est restreint, mais dans ce champ la liberté peut s'affirmer. L'auteur croit enfin sauver la Providence en distinguant

1. Voir P. Monceaux, *les Africains*, 1894, p. 135 et suiv.

trois sortes de providences. Il y a celle du Dieu suprême. C'est d'elle qu'est issue la loi fatale, la εἱμαρμένη. Puis il y a la providence des dieux. Elle est contemporaine de la fatalité ; c'est sa sœur. Enfin il y a celle des démons ou divinités subalternes. Celle-ci est toute subordonnée à la fatalité.

Ce qui est intéressant dans ces théories, ce n'est pas l'explication qu'on donne de l'action providentielle, c'est l'effort que fait la pensée pour défendre sa liberté. Cet effort, on verra qu'Origène l'a pleinement compris, et qu'à son tour, souvent avec les mêmes arguments, il s'est appliqué à sauvegarder la liberté morale. Sur ce point comme sur tant d'autres, il est frère des philosophes et des penseurs grecs de son temps.

Plutarque a certaines idées sur la cosmologie qu'il importe de relever. Nous les retrouverons ailleurs. C'est du *Timée* que dérive sa conception du monde. Lui-même en convient, et même il s'imagine qu'il ne s'écarte jamais, ou si peu, de son maître. En vrai platonicien il a en face du Cosmos la même attitude que le grand philosophe. Platon n'a songé à aucun degré à se faire ce que nous appelons une idée scientifique du monde. Il ne s'est pas appliqué à l'observer [1]. Il s'est posé à son sujet un certain nombre de questions. Ainsi, comment le Cosmos s'est-il formé ? Quelle part Dieu a-t-il eue dans cette formation ? Pourquoi a-t-il créé le Cosmos ? Quels ont été ses instruments ? Comment ceux-ci ont-ils procédé ? Qu'ont-ils fait des quatre éléments ? Comment le Cosmos existe-t-il et s'entretient-il ? Quelle sera sa destinée ? Y a-t-il d'autres mondes ? Toutes questions qui relèvent de la spéculation métaphysique.

Aristote s'applique à observer les phénomènes ; il demande au Cosmos lui-même son explication ; il fonde la

1. Dans la dernière partie de son traité il utilise la science de son temps. Il ne l'a pas enrichie.

science de la nature. Mais on ne le suivra pas [1]. C'est Platon qui orientera toute la spéculation cosmologique du temps qui nous occupe. Philon, les théologiens gnostiques du IIe siècle, Origène, les platoniciens, les pythagoriciens et autres philosophes jusqu'à Plotin, s'inspireront du *Timée* et feront rentrer la cosmologie dans les cadres de la métaphysique.

Si fidèle que fût Plutarque au maître qu'il vénérait jusqu'à la superstition, il s'en éloignait à son insu sur deux points importants. Tout d'abord, il est dualiste. Un texte du *De Iside*, ch. XLV, nous fixera sur ce point et nous apprendra ce qu'était son dualisme. L'auteur vient de mentionner certaines interprétations relatives à Typhon. « J'estime, dit-il, que, si pris à part chacun de ces interprètes n'a pas raison, collectivement ils expriment une opinion qui est juste. Typhon ne symbolise pas seulement la sécheresse, le vent, la mer, les ténèbres, mais tout ce que la nature contient de nuisible et de corruptible. Il ne faut ni assimiler les principes du Tout à des corps inanimés, comme le font Démocrite et Épicure, ni postuler, comme le font les stoïciens, un créateur de la matière sans qualités, qui serait le seul Logos ou la seule Providence supérieure à toutes choses, attendu que si le Logos, c'est-à-dire Dieu, est cause de toutes choses, il ne peut exister de mal dans le monde. Si d'autre part Dieu n'est cause de rien, il ne peut y avoir du bien dans le Cosmos. C'est ce qui fait que c'est une fort ancienne opinion que les mythologues, θεόλογοι et les premiers législateurs ont transmise aux poètes et aux philosophes sans qu'on puisse en nommer l'auteur, mais qui est devenue une croyance forte et bien ancrée, que des oracles ont proclamée, et qui a circulé partout parmi les Grecs et les barbares, symbolisée dans les rites d'initiation et dans les sacrifices, à savoir que le Tout ne flotte pas à l'aventure, sans direction, dépourvu d'intelligence et de

1. J. Robin, *La pensée grecque, Aristote*, p. 346 et suiv.

raison, ni d'autre part, qu'il n'y a pour le conduire et le piloter, qu'un seul principe divin. Dans le Cosmos, le bien et le mal sont mélangés. Ou plutôt, pour parler clairement, la nature ne comporte ici rien qui ne soit mixte et multiple. Il n'y a pas un dispensateur unique qui, à la façon d'un mauvais marchand, puise dans deux vases, et nous livrerait la mixture. Non, le Cosmos et la vie humaine dépendent de deux principes contraires, ou deux forces rivales enchevêtrées, dont l'une pousse tout droit, et dont l'autre imprime des courbes et des reculs. C'est ainsi que tout au moins ce monde terrestre et sublunaire n'a ni harmonie, ni unité, mais est susceptible de toutes sortes de transformations. Si rien n'existe sans cause, et que le Bien ne peut être cause du mal, il faut qu'il y ait dans la nature une origine particulière et indépendante et du Bien et du Mal ».

Dans la suite du même passage, Plutarque précise encore sa pensée (ch. 49, 53, 55). Ce sont bien deux principes contraires qui ont constitué le Cosmos. Des deux, c'est le Bien qui est le plus fort. Cependant le principe mauvais, ἡ φαύλη δύναμις ne peut être anéanti. Le Mal est inhérent aux corps, comme aussi il est inhérent à l'âme du Tout. Osiris est le symbole du Bien, Typhon celui du Mal. Il existe un troisième principe. C'est Isis. Ce principe est neutre, susceptible et de bien et de mal. C'est donc en lui que se rencontrent les deux principes antagonistes [1]. En fait, ce troisième principe, c'est la matière. Puisqu'Isis le représente et qu'il est essentiellement réceptif, il est dans la nature le principe féminin [2]. L'auteur résume sa pensée en ces termes : « Le Logos a créé le Tout en formant un ensemble harmonieux avec des parties discordantes. Il n'a pas détruit le principe de mort, mais il l'a rendu infirme. D'où il s'ensuit que d'un

1. ἀμφοῖν μὲν οὖσα χώρα καὶ ὕλη.
2. τὸ τῆς φύσεως θῆλυ δεκτικὸν ἁπάσης γενέσεως.

côté il est faible et inopérant, d'un autre côté, il est mêlé et intimement lié aux parties passionnelles et versatiles » (55). Cette force malfaisante, δύναμις φθαρτική est cause des tremblements de terre, des sécheresses, des tempêtes, des orages, des pestes, etc.

Ces textes font clairement voir les raisons qui ont amené l'auteur à adopter le dualisme. Ce sont des raisons d'ordre moral et religieux. Plutarque a un sens très vif du désordre qui existe dans la nature. Les perturbations météorologiques, les intempéries, les maladies, les passions mauvaises en sont des manifestations. Il a de Dieu, de la Providence, une trop haute idée, pour ne pas chercher à l'exonérer de la responsabilité de ce désordre. A aucun prix il n'attribuera à Dieu la cause de ce mal et l'origine du mal physique ou moral. C'est pour cette raison qu'il postule un autre principe qui soit cause du Mal et des maux. Bien entendu, il n'est pas admissible que ce principe soit l'égal de Dieu. Le Mal doit être inférieur au Bien [1].

Il faut reconnaître qu'ici Plutarque allait plus loin que Platon. Dans le *Timée*, le désordre et les maux sont considérés comme l'inévitable conséquence de la création. Dieu n'en est pas l'auteur ; c'est par la force des choses que se produisent des imperfections. Celles-ci sont comme les copeaux que fait le menuisier. Tout chef-d'œuvre comporte des déchets. Ne peut être absolument parfaite qu'une œuvre absolument idéale. Or le Cosmos est fait de matière. Plutarque ne prend pas aussi facilement son parti du Mal et des maux. Voilà pourquoi il a recours sans hésitation au dualisme, latent du reste dans la conception de Platon.

Il ne serait donc pas exact de dire que Plutarque est dualiste parce qu'il a subi l'influence du Mazdéisme en se fondant sur le passage du *De Iside*, 46 à 48. La vérité est que sa théologie l'a amené au dualisme. Il a remarqué ensuite que Zoroastre enseignait cette doctrine. Tout

1. Comparez *De defectu oraculorum* 35, le début du chapitre.

naturellement il a vu dans ce fait une éclatante confirmation de son point de vue.

Sur un autre point encore Plutarque fausse compagnie à son maître. Il adopte l'opinion qu'il existe une pluralité de mondes à la fois successifs et simultanés. Il n'y en a pas un nombre indéterminé. Lui-même donne le chiffre de 183 (*De def.*, 22, 422 B). Trois raisons principales l'ont décidé à se rallier à cette doctrine, malgré l'autorité de Platon et d'Aristote. D'abord Platon n'a-t-il pas établi que le nombre indéterminé, illimité, ἀπειρία est le nombre imparfait ? Le nombre parfait doit être un nombre impair. Donc il doit y avoir plusieurs mondes. Puis un Cosmos unique ne se conçoit pas. La nature comporte des genres et des espèces ; elle ne connaît pas les exemplaires isolés. Il y a donc le genre monde, et l'espèce notre monde. Il ne peut pas plus y avoir un Cosmos unique qu'un cheval unique. Enfin il est contraire au caractère de Dieu de vouloir un monde unique. S'il n'y en avait qu'un seul, il n'y aurait pas d'amitié ou de solidarité, φιλία dans l'univers. Dieu doit pouvoir exercer ses vertus sociables, κοινωνικαὶ ἀρεταί. Pour cela il lui faut d'autres dieux et d'autres mondes. « Il n'a besoin vis-à-vis de lui-même ou d'une partie de lui-même ni de justice, ni de bonne grâce, ni de bonté; c'est vis-à-vis d'autres que ces vertus trouvent leur emploi » [1].

Ces raisons ont un air philosophique qui peut tromper. En réalité, c'est la troisième qui est la plus importante et qui a emporté sa conviction. Il lui semble que le caractère même de Dieu implique la pluralité des mondes. Un monde unique et isolé ne lui donnerait pas l'occasion de

1. Les textes relatifs à la pluralité des mondes sont 1° *De E*, ch. XI. Il y discute l'opinion de Platon, 2° *An procr.*, ch. XXVIII. 3° *De defectu oracul.*, XXII à XXVII, notamment XXIV, XXV, XXVI, XXIX. Plutarque y discute à fond la question de la pluralité des mondes. Il précise son opinion et en donne les raisons. Il discute les objections qu'on faisait valoir, notamment celles d'Aristote et celles des stoïciens.

déployer toutes ses perfections. C'est en dernière analyse sa théologie qui lui a dicté son opinion.

Plutarque a une doctrine des intermédiaires entre le Dieu suprême et le Cosmos. Le *De defectu oraculorum* comme le *De Iside* nous l'ont apprise. Cette doctrine est-elle claire et cohérente?

Le Dieu de Plutarque, comme celui de Platon, est essentiellement abstrait. Sa nature même le tient éloigné du Cosmos, donc de l'humanité. Pour une âme religieuse, cela est pénible. Elle ne peut en prendre son parti. Plutarque essaie, comme Platon l'avait fait avant lui, de découvrir dans ce Dieu perdu dans l'abstraction quelque trait auquel le sentiment puisse se raccrocher. Manifestement c'était une gageure. Le platonisme n'offrait pas par lui-même d'aliment au mysticisme, ni le moyen de maintenir le contact avec Dieu. Sur ce point le stoïcisme avait la supériorité. Le Dieu qu'il postulait était immanent dans le Cosmos et intérieur à l'homme. Les platoniciens et les platonisants de toute école ont eu spontanément, semble-t-il, l'heureuse idée de combiner la transcendance et l'immanence. Il leur a suffi de proclamer que le dieu intérieur au monde était bien réel, mais qu'il était subordonné au Dieu absolu. Il devenait un dieu de second ordre, un δεύτερος θεός. L'avantage de cette combinaison est évident. D'une part avec le Dieu suprême on sauvegardait la divinité absolue, d'autre part avec le dieu du second degré, on rendait possible le contact de la divinité avec le Cosmos, avec les hommes. L'objet même de l'aspiration religieuse cessait de lui échapper et se mettait à la portée de l'âme mystique.

Le « deuxième dieu » devenait l'intermédiaire. On l'appela en général Logos. On le conçut, tantôt comme une entité une et homogène, tantôt comme un ensemble de forces divines, logoi. Au surplus, cet intermédiaire reçut diverses appellations, les unes empruntées à la philosophie, les autres aux religions populaires.

Plutarque adopte cette conception du Logos. Dans le *De Iside*, Horus symbolise le Logos. Le procès en bâtardise que lui intente Typhon, met en vive lumière son caractère d'intermédiaire. Il participe à la fois de la nature divine et de la nature humaine [1].

Cette notion du Logos n'a pas paru suffisante à Plutarque pour expliquer les oracles et autres communications de Dieu aux humains. Il a imaginé ces démons qu'il a décrits et dépeints en termes abondants dans son *De defectu oraculorum*. En fait, ces « démons » sont des logoi particuliers. C'est le Logos fractionné. Plutarque cependant ne veut pas qu'on les confonde avec le Logos. Comme lui, ils sont des intermédiaires, mais de moindre dignité. Ils participent nécessairement à la divinité, mais non dans la même mesure. Tout demi-dieux qu'ils soient, ils ne sont pas immortels; ils ont la longévité, mais leur existence a un terme. Un jour arrive où le grand Pan meurt.

Plutarque ne paraît pas avoir cru nécessaire de coordonner la doctrine du Logos qu'il adopte et la doctrine des démons qui lui a si bien servi pour sauvegarder oracles et mantique.

Cet exposé des idées religieuses du philosophe de Chéronée serait tout à fait incomplet, si nous ne marquions pas d'après les textes son attitude en face des religions populaires.

M. Zeller qui a si exactement décrit les doctrines philosophiques et religieuses de Plutarque, ne dit pas s'il lui paraît être un philosophe qui a des tendances religieuses, ou un homme religieux qui se sert de la philosophie pour défendre la religion. Est-il en première ligne philosophe ou mystique? M. Croiset se contente de nous dire que Plutarque est un brave homme qui a tenté de concilier la

1. *De Iside*, 54, 373 B : Horus est appelé λόγος αὐτὸς καθ' ἑαυτὸν ἀμιγής, etc.

philosophie et la religion. Comme tous ceux qui ont entrepris pareille conciliation, il est tombé dans une foule de contradictions. Pour M. Latzarus enfin, Plutarque n'oublie jamais qu'il est prêtre de Delphes, il est profondément attaché aux rites, aux oracles, au culte d'Apollon. Sa philosophie religieuse consiste en une ingénieuse apologie de la religion nationale.

Cette thèse, l'auteur pense la démontrer en groupant une foule de textes isolés de Plutarque favorables à son interprétation. Cette méthode risque de laisser dans l'ombre les textes qui mettent en lumière les autres aspects de la pensée de l'auteur. Aussi il nous paraît préférable de trancher la question, si possible, d'après un traité de Plutarque, plutôt que d'après des textes isolés.

Ce traité existe. C'est le *De superstitione* [1]. Il faut tout ensemble se garder de l'athéisme et de la superstition. L'une et l'autre proviennent de l'ignorance. On a des idées erronées sur les dieux. La superstition est encore pire que l'athéisme, parce qu'à l'erreur du jugement s'ajoute une misérable passion, la peur [2].

Cette crainte paralyse. Quand on a peur des dieux, on craint tout. On est plus malheureux qu'un esclave ou qu'un malade. De jour, de nuit, on a peur. La nuit on a des hallucinations. « La raison dort, l'épouvante veille et la fuite est impossible ». « On peut fuir un tyran, mais comment échapper à un Dieu sévère? Il est partout ». Même les autels, espoir des autres, sont ce qui inspire le plus de terreur aux superstitieux. La mort enfin qui met fin aux maux des autres lui apparaît comme une aggravation de ses maux.

Ces terreurs, l'athée ne les connaît pas. Il ne souffre que de son ignorance. Il ne connaît pas les dieux; il

1. Authenticité admise.

2. ὅθεν ἡ μὲν ἀθεότης λόγος ἐστὶ διεψευσμένος, ἡ δὲ δεισιδαιμονία πάθος ἐκ λόγου ψευδοῦς ἐγγεγενημένον.

ignore les dispositions bienveillantes qu'ils ont pour les hommes. Le superstitieux, lui, les croit méchants et il les redoute. « En somme, l'athéisme, c'est de l'indifférence ou de l'insensibilité en ce qui concerne la divinité; l'athée n'aperçoit pas le bien, tandis que la superstition est un excès de sensibilité ; elle suppose le bien méchant ». Dans les tribulations, l'athée se tait, ou s'il se plaint, c'est du sort. Quand le superstitieux est malheureux, il injurie les dieux. A ses maux, il ajoute ses terreurs imaginaires. Il se croit haï de Dieu. Au lieu de se défendre, il s'abandonne ; il croit qu'il n'y a rien à faire puisque c'est la volonté des dieux. Il ne peut même se réjouir d'une heureuse fortune.

Pour tout dire, la superstition est aussi impie que l'athéisme. Le superstitieux se comporte en ennemi des dieux. Il induit les autres à être athées. Il faut donc fuir la superstition.

Le sentiment que Plutarque exprime non sans force dans ce traité, lui est habituel. Il ne perd jamais une occasion pour répudier à la fois l'athéisme et la superstition.

Il est à présumer que la très vive répulsion que lui inspire la superstition, et le mépris qu'il ne cache pas pour le cagot apeuré, l'ont empêché d'accepter telles quelles les religions populaires. Le représenter comme un dévot est absurde. D'ailleurs son *De Iside* est la preuve qu'il n'admettait les vieux mythes qu'allégorisés et interprétés. Sans doute, il vénère le dieu de Delphes, mais il le transforme par son interprétation. Ce n'est plus l'Apollon traditionnel. Il ne veut pas qu'on ne voie en lui que le soleil. Il en fait un symbole du Dieu suprême. N'a-t-il pas cependant admis, justifié, prôné les oracles et la divination ? Assurément, mais comme son ingénieuse interprétation les dépouille de ce qui heurte la raison ! Il nous explique l'inspiration de la prophétesse ; il analyse les conditions physiques et morales du miracle ; il en donne une explication fort satisfaisante pour ses lecteurs, mais combien rationaliste !

Aussi Plutarque ne s'efforce pas d'accommoder sa philosophie à sa religion, mais bien plutôt les religions à sa philosophie. Ne voyons pas en lui un prêtre qui fait l'apologie de ses doctrines et de ses rites, en se servant des méthodes de la philosophie. Cet art est-il de son temps? C'est un philosophe qui, à tort ou à raison, croyait qu'il pouvait conserver la religion dans certaines limites et à de certaines conditions. Dans sa pensée, il s'agissait de les bien fixer.

Mais quelle raison ce philosophe pouvait-il avoir de faire ainsi une place aux religions positives ? Que signifie cette complaisance pour les croyances populaires ?

Deux raisons nous paraissent expliquer son attitude. Tout d'abord, dans le fond, tout philosophe qu'il soit, Plutarque a l'âme religieuse. Il ne peut se passer de Dieu. Socrate et Platon n'étaient-ils pas dans le même cas, alors qu'Aristote et Épicure paraissent avoir été entièrement dépourvus du sens mystique ? Mais s'il fallait à Plutarque une religion, pourquoi est-ce à la religion nationale qu'il reste obstinément attaché ? Car enfin, c'est elle qu'il retrouve avec sa philosophie dans le mythe d'Osiris. Assurément ce n'est pas simplement parce qu'il est prêtre de Delphes. Sa vraie raison lui vient, croyons-nous, de son patriotisme. La religion traditionnelle incarnait alors ce qui subsistait de l'antique hellénisme. Depuis quatre ou cinq siècles, celui-ci n'avait cessé de dépérir. Successivement avaient disparu, comme s'écroulent des pans de mur, les institutions qui l'avaient constitué. La Grèce avait perdu notamment ce qui avait été sa plus grande originalité, la cité avec son régime de libre discussion. Sa vie civique éteinte, que lui restait-il ? Sa littérature et sa philosophie. Sans doute, mais l'une et l'autre appartenaient à l'élite. Le seul bien national, commun à tous, le patrimoine du pauvre comme du riche, du peuple comme de l'oligarque, c'était la religion, le culte, les oracles, la mythologie. Cela ôté, plus rien ne subsistait de l'antique

Hellas. Voilà ce qui explique l'attachement opiniâtre de tant de philosophes grecs de ce temps à la religion nationale. Celse, Lucien, Plotin, Porphyre, sont hostiles au christianisme parce qu'ils sentent que son triomphe marquerait le déclin définitif de l'ancien monde. Plutarque partage ce sentiment. Il aurait certainement dit, comme Cicéron, que défendre les dieux, c'était défendre la patrie même. *Pro aris et focis est mihi certamen.*

Plutarque assurément n'est pas un grand philosophe. Il n'a poussé à fond la discussion d'aucune question. Ses idées ne constituent à aucun degré un système de pensée cohérent et fortement réfléchi. Ce sont pour la plupart des idées d'emprunt. Sa seule originalité consiste dans le choix qu'il en a fait, dans la sincérité et la chaleur avec lesquelles il les a défendues.

Très inférieur, comme philosophe, à Épictète, à Celse, à Origène, il a cependant une importance de premier ordre. Il représente mieux que tout autre la mentalité de la plupart des penseurs, philosophes et moralistes de son temps. Il est le meilleur exemplaire que nous possédions des hommes cultivés au milieu desquels s'est formé, a vécu, s'est développé un Origène. A ce titre, plus qu'à tout autre, il nous aidera à comprendre le grand théologien d'Alexandrie.

CHAPITRE X

DION DE PRUSE

Le deuxième siècle est le temps où décidément la philosophie sort de l'école et s'adresse au public. On voit de plus en plus des philosophes imiter l'exemple des rhéteurs et des sophistes, se faire conférenciers itinérants, et propager par une sorte de prédication populaire un certain idéal moral et même religieux. Dion de Pruse, surnommé Chrysostome ou Bouche d'or, fut l'un des plus remarquables de ces prédicateurs philosophes [1].

1. L'ouvrage capital sur Dion de Pruse est celui de M. von Arnim. Il a donné d'abord une nouvelle édition des discours de Dion en deux vol. 1883, puis en 1898, *die Lehre u. Werke des Dion von Prusa*. Dans cet ouvrage l'auteur a traité à fond la difficile question des rapports de la sophistique et de la philosophie. Il l'a fait en historien. Il expose l'histoire de ces rapports depuis les sophistes et Socrate jusqu'à Dion, Maxime de Tyr, etc. Au IIe siècle la sophistique et la philosophie tendent à se rapprocher. Il est parfois difficile de dire d'un auteur s'il était sophiste ou philosophe. Le plus souvent il a été l'un et l'autre successivement, quelquefois presque simultanément. Dion a été sophiste, puis philosophe. Maxime de Tyr était-il sophiste ou philosophe, ou un peu l'un et l'autre? M. Croiset dit qu'il a été un vulgaire rhéteur ou sophiste. Il nous semble que ses discours les plus importants sont d'un philosophe, autant que les dernières conférences de Dion ou certains traités de Plutarque. Le mérite de von Arnim est d'avoir clairement élucidé ces rapports, et par là il nous a fait mieux connaître les penseurs de ce temps. A signaler encore sur ce sujet la troisième partie de l'ouvrage d'E. Rhode *Der griechische Roman*, 1900 ; dans les études sur *l'Anti-*

Dion était né aux environs de l'an 40 à Pruse en Bythinie. Sa famille était riche et jouissait d'un certain crédit auprès des empereurs. Il fut d'abord sophiste, et de bonne heure allait de cité en cité recueillir des succès oratoires. C'est en 82 probablement qu'il fut impliqué dans la disgrâce de quelques-uns de ses amis de Rome, et qu'il fut exilé. Dépouillé de ses biens, il mena pendant quatorze ans une très dure existence qu'aggravait encore une mauvaise santé. Pendant cette période, il traversa une véritable crise morale que nous révèle son XIII[e] discours. Il s'y montre préoccupé de tirer de sa longue épreuve un profit réel, et pour lui-même et pour ses compatriotes. A telles enseignes, qu'il se pose cette question : l'exil a-t-il été un bien ou un mal? Lorsqu'il n'était que beau parleur, il méprisait la philosophie. Il avait déclamé contre elle. Maintenant il en arrive à sentir la frivolité de la rhétorique, la vanité de l'ambition et de la richesse. Il se tourne vers la philosophie. Ce qu'il lui demande, ce n'est pas sa métaphysique ou sa science, c'est une direction. Il lui faut une fin à poursuivre et une règle de vie à appliquer. Ces biens, il les a trouvés dans la philosophie de Socrate, de Platon, des stoïciens. Finalement, c'est le cynisme qu'il adopte. Une fois en possession d'une philosophie qui le guide, le console, le fortifie, il se sent la vocation de la répandre. C'est ainsi qu'il est devenu à la fin de sa vie un véritable prédicateur populaire. Il se souvient qu'il est né orateur ; il utilise son talent pour propager ses convictions morales et religieuses devant de vastes auditoires. Un trait intéressant de sa carrière, c'est que de retour d'exil à la mort de Domitien, et remis en possession de ses biens, il consacra

quité grecque, 1900. une étude de M. H. Weil sur Dion ; dans son livre sur le *Culte des Images chez les auteurs grecs*, 1921, M. Ch. Clerc a un bon chapitre sur Dion. La remarquable thèse de M. L. François, *Essai sur Dion Chrysostome* 1921, souvent neuve et originale en ses conclusions mériterait plus qu'une brève mention.

plusieurs années aux affaires municipales de Prusc. Il nous reste plusieurs discours de cette période. Il fut envoyé à Rome, comme ambassadeur et prononça devant Trajan son premier discours sur la royauté.

Les discours de Dion ont été rassemblés en un recueil dont le patriarche Photius a eu connaissance. Il y en a quatre-vingts. Les plus anciens sont ceux qu'il a composés comme sophiste. Puis une deuxième série comprend des dissertations morales sur telle vertu ou tel vice. C'est dans le goût de tant de traités de Plutarque et d'autres écrivains de ce temps. Les discours politiques viennent ensuite ; les uns sont consacrés à Pruse et à ses affaires, les autres exposent les vues de politique générale de l'orateur [1]. Nous avons enfin les discours qui nous font connaître ses idées morales et religieuses. Ce sont les seuls que nous retiendrons.

C'est dans ses discours sur Diogène que Dion a formulé avec le plus d'éclat son idéal moral. Il nous suffira de donner une analyse sommaire du premier de ces discours [2].

1. C'est dans ses quatre discours sur la royauté que Dion a formulé son idéal politique. D'après lui, le meilleur gouvernement, c'est celui du bon Prince. Dans son premier discours il trace le portrait du prince de ses rêves. C'est un monarque idéal qui a toutes les vertus. « Il ne règne pas pour lui-même ; il exerce le pouvoir au profit de tous ». C'est l'idéalisation candide et enthousiaste du pouvoir personnel. Son modèle, c'est Zeus lui-même. Il est manifeste que Dion s'est inspiré du *Politique* de Platon. On retrouve sous sa plume les images aussi bien que les idées de ce dialogue. Ce qui est curieux, c'est que Dion fait entièrement abstraction de la *République* et des *Lois*. Non seulement l'idée de la cité qui se gouverne elle-même, qu'elle soit une démocratie ou une oligarchie, est absente de ses discours, mais il n'y a plus trace de cette souveraineté du νόμος qui s'est si longtemps perpétuée à Athènes et dont les *Lois* de Platon sont la consécration. Cette révolution dans les idées politiques d'un Grec éminent est bien significative, d'autant plus qu'on la constate chez la plupart des Grecs de ce temps. Sans parler de Polybe, Plutarque, Celse, Lucien partagent le même point de vue. Ils se sont tous ralliés à l'Empire.

2. *Orat.* VI, Διογένης ἢ περὶ τυράννιδος. Dion a consacré quatre dis-

Après quelques détails sur les habitudes de Diogène, Dion fait une description plus ou moins exacte de la vie du célèbre cynique. C'était la vie selon la nature, la vie simple. Il traitait son corps durement. Il n'essayait pas comme font les hommes, de corriger l'inégalité des saisons. En hiver, il ne luttait pas contre le froid en se chauffant les membres ; en été, il ne cherchait pas la fraîcheur. Les autres hommes fuient la chaleur en se réfugiant dans leurs maisons et se désaltèrent par des boissons froides. Jamais il ne cherchait à stimuler son appétit ; il attendait que le besoin de nourriture le provoquât. Il se contentait du même vêtement été et hiver ; il allait pieds nus. Il avait le parfait mépris des voluptés de la chair. Pour démontrer que la plupart de nos besoins sont factices, Dion compare la vie des animaux à celle des hommes. C'est la malice humaine qui a inventé les raffinements de l'existence. Voilà une page qui aurait pu figu-

cours à Diogène, VI, VIII, IX, X. M. von Arnim estime que ces discours appartiennent à la période de l'exil. Opinion fort vraisemblable. Il est clair en effet qu'ils ne sont pas de la première période. Ils n'ont plus rien du ton frivole des sophistes. M. v. A. fait remarquer que le rigorisme que prêche Dion dans ces discours s'explique sans doute par les dures circonstances de son exil. Il a connu la vie errante, la pauvreté, mille privations. Dion avec une admirable vaillance s'est fait à cette vie. Il y a même trouvé des avantages d'ordre moral. La vie simple, pauvre, ascétique lui est apparue sous un jour nouveau. Il s'est convaincu que l'on peut se passer fort bien d'une foule de superfluités que l'on croyait indispensables. Ses discours reflèteraient ces expériences. Il est donc vraisemblable que c'est vers la fin de cette dure période ou tout de suite après, que Dion a eu l'idée de glorifier Diogène et d'exalter son rigorisme.

Dion a exprimé les mêmes idées un peu partout dans les discours post-exiliques, notamment dans un dialogue περὶ φιλοσοφίας et dans son περὶ φιλοσόφου. Pour être complet, il faudrait citer ses περὶ τύχης, περὶ νόμου, περὶ φθόνου, περὶ πλούτου, περὶ ἐλευθερίας. Ces discours et fragments sont de bons échantillons de sa prédication populaire. On y trouve les lieux communs de la morale philosophique de ce temps. Il serait intéressant de les comparer avec la prédication chrétienne, par exemple les homélies d'Origène.

rer dans le « Discours sur l'inégalité » de Jean-Jacques Rousseau. Dion dénonce la folie des hommes qui pour vivre se disputent. Ils sont hantés par la crainte de manquer du nécessaire, et ils se tourmentent en conséquence pour laisser beaucoup d'argent à leurs enfants. Lui, Diogène, s'est affranchi de tous ces soucis ; il est vraiment libre, et s'il se compare au grand Roi il se trouve bien plus heureux.

Un passage intéressant du deuxième discours sur Diogène (VIII, Διογένης περὶ ἀρετῆς, ch. XII à XXVI) complète ce tableau. L'homme vraiment courageux ne se laisse pas dompter par les maux ; il les considère comme destinés à l'exercer. L'orateur ajoute qu'il est encore plus difficile de lutter contre la volupté que contre les maux. La volupté a de puissants avantages. C'est ce qu'illustre l'histoire d'Héraclès. Ce héros est une incarnation de l'idéal de Dion.

On remarquera qu'ici, comme dans ses discours sur la royauté, Dion ne conçoit bien son idéal moral que s'il est incarné dans un homme. Dans son discours sur le Prince idéal, le héros qu'il propose c'est Héraclès. C'est une curieuse déformation que l'auteur fait subir à l'antique légende. Héraclès aurait été le roi du monde civilisé et le modèle du bon Prince. D'après Dion, on a toujours méconnu le sens du vieux mythe. On plaint le héros. On appelle ses prouesses des travaux, des luttes, des peines. Érythrée serait l'heureux tyran. Erreur. On ne comprend pas que les peines sont destinées à exercer Héraclès ; il apprend à les dominer ; dans la lutte, il acquiert ses vertus ; il mâte la volupté si bien qu'aucune séduction n'a de prise sur lui. Il meurt enfin volontairement lorsqu'il sent que l'âge le mettra en état d'infériorité et l'empêchera de continuer à être le bienfaiteur des hommes. Comme Héraclès, Diogène à son tour personnifie l'idéal moral de Dion. Épictète aussi dans son admirable chapitre sur le cynisme incarne son idéal dans ce même personnage.

En cela, ils sont bien fils de leur temps. Tout penseur alors se réclame de quelque grande figure du passé. Pour les uns, c'est Pythagore; pour les autres, c'est Socrate. Pour Dion, c'est Héraclès ou Diogène. A tous, il faut une autorité sur laquelle ils puissent s'appuyer. Personne n'ose se fier à sa seule pensée. Ils sont d'une époque où la raison n'a plus la même confiance en elle-même. C'est que la grande vague du scepticisme a passé et a failli l'engloutir. Ne nous étonnons pas de la voir si timorée.

Impossible de ne pas se demander si Dion prend lui-même au sérieux son portrait de Diogène. N'a-t-il pas conscience de l'avoir idéalisé ? Croit-il vraiment que ce rigorisme outrancier qu'il préconise, cette vie simple qu'il exalte et qu'il prêche à ses auditeurs, soit réalisable ? Est-il sincère, ou bien avons-nous dans ces discours sur Diogène des morceaux de bravoure d'un sophiste impénitent ? Si paradoxal que cela puisse paraître, Dion, croyons-nous, était parfaitement sincère.

Remarquons d'abord qu'il n'est pas le seul de son temps qui ait prêché pareille austérité, et qui en ait fait la condition de toute félicité. Il suffit de nommer Épictète. Lui aussi professe une morale fort rigoriste. Le cynisme tel qu'il le comprend est son idéal. Peut-on douter de sa sincérité? Sans doute les charlatans qui portaient la besace, et qui s'intitulaient philosophes cyniques, ne manquaient pas alors. Lucien en fait bonne justice. A l'occasion, Dion les flétrit. Mais il faut admettre que parmi les philosophes il y avait alors une admirable élite qui prenait au sérieux cet idéal moral qu'un Dion prêchait au grand public, et qu'un Épictète inculquait à des disciples de choix. — Puis Dion insiste avec force sur le devoir de mettre ses paroles d'accord avec ses actes. « La vie du philosophe », dit-il, « est tout autre que celle de la multitude » (*De philos.*, LXX, 7 sq.). Cette différence se voit dans tous les détails de la vie, dans les habitudes, le régime, le costume. Celui qui n'est philosophe qu'en

paroles est un faiseur. — Surtout il ne faut ni oublier ni méconnaître l'influence qu'ont eue sur lui les tribulations de l'exil. Il a réellement compris la vanité des phrases, le vide de la rhétorique. La désillusion a fait de ce sophiste un philosophe. La pauvreté lui a fait sentir que le sage peut parfaitement se passer d'une foule de choses que l'on croit nécessaires. Rien de surprenant dès lors qu'il ait embrassé l'idéal de la vie cynique, et qu'il l'ait cru réalisable. — Ajoutons enfin que Dion, comme trop souvent les idéalistes, a une certaine tendance à céder à l'illusion. Qu'il ait cru que le bon prince de ses rêves pourrait exister en chair et en os, et même qu'il existait en la personne d'un Trajan, cela dénote de sa part une étonnante capacité de candide confiance.

Quelles sont les idées religieuses de Dion de Pruse ? Assurément elles n'ont rien de bien original. Elles sont d'autant plus intéressantes pour l'historien, et en particulier pour l'histoire d'Origène. Ce sont les idées dont était saturé le milieu dans lequel s'est formé et a grandi notre théologien. Elles ont par conséquent une grande valeur documentaire. C'est pour cette raison que nous les relevons.

M. von Arnim soutient dans les pages fort suggestives qui terminent son livre (476 et suiv.), que c'est au stoïcisme que Dion a emprunté ses idées religieuses. Son mérite a consisté à les exprimer en langage populaire. Cette thèse, M. L. François l'a reprise et s'est appliqué à en administrer la démonstration complète. Pour l'essentiel cette thèse paraît exacte. On l'a vu, c'est au stoïcisme, notamment sous la forme cynique, que Dion a emprunté sa morale. D'ailleurs, dans ce domaine, depuis Cicéron, le stoïcisme fait autorité. Dion en est si profondément pénétré, qu'il ne serait pas surprenant qu'il lui dût aussi ses idées religieuses. Cependant il n'est pas nécessaire de pousser la thèse jusqu'à l'exagération. On va le voir, le platonisme a aussi sa large part dans la formation de sa philosophie religieuse.

C'est dans son célèbre discours olympique que Dion a exposé avec le plus d'ampleur sa conception de Dieu. C'est ce qu'en montrera une analyse sommaire [1].

Après un assez long exorde, l'orateur entre en matière. C'est du Zeus de Phidias qu'il va entretenir ses auditeurs, avec l'agrément des Éléens, présidents des jeux.

L'idée de Dieu est universelle. Grecs et barbares ont tous quelque notion du plus grand de tous les dieux. Cette notion ne leur a pas été inculquée par un enseignement quelconque, elle leur est innée, que dis-je, elle est naturelle à tout être doué de raison. Elle s'impose aux hommes en raison de leur parenté avec les dieux ; une foule de signes et d'indices révélateurs la leur confirment. Nous-mêmes vivons « au milieu » des dieux. Tout nous parle d'eux Les phénomènes célestes, le soleil, la lune, le jour, la nuit, la rumeur du vent, les fleuves, la mer, les voix diverses, le langage, la mémoire nous les révèlent. Dion esquisse une curieuse théorie de la façon dont l'humanité primitive s'est nourrie et développée. La terre a été sa nourrice ; les fruits, l'herbe tendre, l'eau des sources, l'air qu'elle respirait, ont été les premiers dons des dieux. Comment les hommes auraient-ils pu ignorer « celui qui sème, qui plante, qui nourrit » ? Ainsi depuis sa naissance l'homme vit dans une ambiance divine, sensible à tous ses sens. On peut le comparer à l'initié. Tout lui donne l'impression de la présence du dieu. L'univers, c'est le sanctuaire où se déroule le mystère ; les spectacles qu'on y contemple sont comme ceux que contemple l'initié ; les dieux eux-mêmes sont les mystagogues. D'après l'orateur, ce sentiment de l'existence de Dieu, de la présence du divin se retrouve chez les animaux dont la propension est de vivre selon les lois de Dieu. Il y en a quelque chose dans le monde végétal. Cela se manifeste

1. Il est intitulé : Ὀλυμπικὸς ἢ περὶ τῆς πρωτῆς τοῦ θεοῦ ἐννοίας. Il a été composé et dit après l'exil. Dion est alors le plus célèbre des orateurs philosophes. Voir les ch. XVI et XVII.

par la régularité avec laquelle les fruits apparaissent en leur saison. Ici l'orateur s'arrête pour accabler les athées. Ceux-ci sont les épicuriens. Ils ne veulent rien entendre; ils substituent la volupté à Dieu; ils excluent les dieux; ils refusent au Cosmos toute intelligence; ils nient la providence. Voilà un passage qui atteste la mauvaise réputation des disciples d'Épicure à cette époque.

Après avoir proclamé l'universalité de la notion de Dieu, Dion insiste sur son caractère traditionnel. Les mythes et les coutumes en témoignent. Ce sont les poètes qui ont transmis la tradition. Les législateurs l'ont consacrée. Instinct, poésie, lois, voilà les trois grandes sources de la tradition religieuse. La doctrine de Dieu se transmet de génération en génération; la poésie la propage par son charme, la loi par son autorité. Il faudrait ajouter à ces véhicules de l'idée de Dieu l'art plastique, la sculpture, ἡ πλαστική τε καὶ δημιουργικὴ τῶν περὶ τὰ θεῖα ἀγάλματα καὶ τὰς εἰκονας. Peintres, sculpteurs, graveurs, fondeurs, sont les instructeurs religieux du peuple. Sans doute, ils ont représenté les dieux comme l'ont fait les poètes et la tradition, mais à cette représentation ils ont ajouté maint trait de leur façon. Cependant le vrai philosophe demeure le meilleur interprète des dieux. « Il est le plus véridique et le plus parfait exégète et prophète de la divinité immortelle ».

Vient ensuite le célèbre passage où Dion glorifie Phidias, et met dans sa bouche une éloquente justification de la représentation plastique sous forme humaine de la divinité. L'admiration qu'inspire le chef-d'œuvre de Phidias est universelle. Si merveilleuse est la beauté de son Zeus, que devant elle l'homme le plus malheureux oublie ses maux; l'animal lui-même est ému. « Telle est la lumière et telle est la grâce que lui confère l'art du sculpteur, qu'Héphaestus lui-même n'aurait rien à critiquer ». Mais la forme humaine est-elle bien celle qui convienne le mieux pour représenter Zeus? C'est Phidias lui-même

qui répond. Tout d'abord, dit-il, les poètes avaient fixé avant lui les traits du dieu. Or le poète peut par son langage exprimer la nature divine. Mais le sculpteur ne peut imiter que la forme, c'est-à-dire « le vase qui contient la pensée ». Et de quelle autre forme pourrait-il revêtir la pensée sinon de la forme humaine ? — Puis nous avons besoin de dieux qui soient proches de nous. Les astres sont des dieux, mais ils sont trop éloignés. Un ardent désir de converser avec eux est en nous ; nous sommes comme des enfants séparés de leurs parents et qui tendent les mains vers eux. La forme humaine a cet avantage de nous rendre les dieux présents.

Après un passage dans lequel l'orateur, en une comparaison fort ingénieuse et fine, insiste sur les moyens dont la poésie d'une part et la sculpture d'autre part disposent pour exprimer Dieu, il interprète les intentions de Phidias telles que les fait entrevoir son chef-d'œuvre. Phidias a voulu sculpter l'image d'un Zeus « pacifique et doux, providence d'une Hellas pacifiée et unie, dispensateur de vie et de bienfaits, sauveur et protecteur ». Dion énumère les titres de Zeus qui marquent ces qualités. « Voilà, dit Phidias, ce que j'ai imité autant que possible ». Quant à l'aspect guerrier et destructeur du dieu, il déclare qu'il ne possédait pas les moyens de l'exprimer. D'ailleurs il ne l'aurait pas voulu, οὐδὲ ἠθέλησα γ' ἄν ποτε.

L'impression qui se dégage de ce discours est double. La note dominante, c'est la ferveur religieuse. L'orateur est profondément sérieux et convaincu. Cependant on s'étonne de le voir se livrer à des développements ingénieux et subtils jusqu'à la frivolité, ne pas dédaigner les effets oratoires, et même fatiguer l'attention par des amplifications verbales. Évidemment il se souvient par moments qu'il a été sophiste. Il ne résiste pas toujours à la griserie communicative d'un auditoire nombreux et sympathique. D'ailleurs la recherche du style est un travers de son temps. Quel est alors l'écrivain qui ne soit pas

rhéteur et sophiste à son heure ? Tertullien et Cyprien ne le sont-ils pas autant que Sénèque et Apulée ?

L'idée que l'orateur se fait de Dieu est certes d'une grande élévation. Ce qui est le plus digne d'attention, c'est qu'en analysant le portrait de Zeus d'après Phidias, il écarte délibérément les traits du Zeus traditionnel qui dénotaient la violence, la cruauté, le despotisme, l'abus de la toute-puissance, les sentiments de rancune, de colère, de perfidie. Il ne retient que les traits de sérénité, d'harmonie, de noblesse. Il en fait une haute et majestueuse figure qui plane. Voilà, dit-il, le Zeus qu'a voulu représenter Phidias. Si le sculpteur a omis certains traits, c'est, dit-il, que son art ne lui offrait pas les moyens de les figurer. De toute évidence, c'est là un faux-fuyant. Il est très contestable que les arts plastiques se prêtent mieux à l'expression du tragique et de l'horrible qu'à celle de la sérénité et de la noblesse morale. La vérité, c'est que Dion ne peut admettre chez le Dieu qu'il entrevoit des traits qu'il considère comme incompatibles avec la nature divine. Sous l'empire de ce sentiment, il choisit dans la tradition ce qui concorde avec son sentiment, et il en compose l'idée si lumineuse qu'il se fait de la divinité. On comprend mieux alors qu'il exalte Dieu comme il le fait, qu'il aime à se sentir enveloppé par lui, et qu'il y ait dans sa piété des accents parfois tout mystiques.

Cette haute idée de Dieu, Dion l'a évidemment puisée dans la méditation des *Mémorables* de Xénophon, de certains dialogues de Platon, de maint écrit stoïcien [1]. Ces

1. M. von Arnim soutient que c'est essentiellement au stoïcisme que Dion doit sa doctrine de Dieu. Voyez les pages si suggestives de la fin de son livre, 476 et suiv. M. François a repris cette idée (p. 105 à 116) et l'a solidement motivée. Pour l'essentiel la thèse nous paraît juste. Tout au plus peut-on accuser M. François de l'avoir exagérée. Ainsi il reconnaît que Dion s'est inspiré des *Mémorables*, IV, 3 à 8, mais il est assez disposé à adopter une hypothèse de M. Krohn, d'après laquelle ce passage aurait été interpolé dans le texte de Xénophon, et émanerait d'un

maîtres lui ont inculqué l'idée que Dieu, c'est le Bien, et qu'à aucun degré il n'est responsable du mal et des maux. C'est l'enseignement que tous les platoniciens de ce temps ont recueilli. Basilide déclare que pour rien au monde il n'admettrait que Dieu soit responsable du mal. Clément et Origène partagent ce sentiment. Marcion, qui cependant n'est pas un philosophe, répudie le Dieu de l'Ancien Testament parce qu'il est belliciste, violent, implacable.

Il faut admettre enfin que l'exil a encore contribué à épurer l'idée que Dion s'est faite de Dieu. Il l'a supporté avec une rare constance et même, il le reconnaît, l'exil lui a procuré un bien moral incalculable. Il a fait de lui un philosophe. Les austères leçons que lui ont apprises ses dures tribulations n'ont sûrement pas été étrangères à la formation de sa doctrine de Dieu.

Retenons de cette intéressante figure un dernier trait. Dion de Pruse a eu la passion de la propagande. Toute la dernière période de son existence est consacrée à répandre par sa parole ses convictions morales et philosophiques. Orateur de tempérament comme il l'est, il n'a pas pu ne pas être sensible aux applaudissements. Il a par moments sacrifié au plaisir d'exercer sur la multitude la domination de la parole. C'est alors qu'il se souvient d'avoir été sophiste. Mais ces défaillances sont rares. En général, sa prédication philosophique, si populaire qu'elle se fasse, reste élevée et courageuse. Il est manifeste qu'il nourrit la très louable ambition de propager une idée plus haute et plus pure de Dieu, une morale austère, et qu'il rêve

stoïcien disciple de Posidonius. Malgré certaines réserves, il a l'air de l'approuver p. 88. Dion distingue nettement entre le Dieu suprême et des dieux subalternes ou logoi. Cette distinction vient du *Timée*. Ce qui est stoïcien, c'est l'idée de dieux ou logoi immanents dans le Cosmos, c'est encore le fait que Dion admet les images des dieux, c'est enfin le sentiment d'une parenté de l'homme avec Dieu. De là une chaleur de piété qui rappelle celle d'Épictète.

de procurer aux cités plus de paix, d'ordre et d'harmonie.

Comment ne rapprocherait-on pas cette fin de carrière de celle d'Origène ? Lui aussi a consacré les dernières années de sa vie à la propagande de ses doctrines parmi les masses. Entre la prédication du philosophe et les homélies du théologien chrétien, il y a plus d'un point de contact.

CHAPITRE XI

MAXIME DE TYR

Un autre philosophe orateur dont les discours nous ont été conservés, c'est Maxime de Tyr. Fort inférieur à Plutarque, comme à Dion de Pruse, il représente bien le philosophe moyen de ce temps-là. C'est au milieu de ses pareils que Clément et Origène ont vécu. L'influence de ces hommes anonymes pour la plupart a été bien plus étendue qu'on ne le suppose.

Très goûté autrefois, Maxime de Tyr passe pour assez médiocre au jugement des historiens modernes de la philosophie grecque. M. Croiset lui refuse le titre de philosophe, le classe parmi les sophistes, et marque un certain dédain à son endroit. Nous estimons qu'il vaut mieux que sa réputation actuelle. Comme il est assez peu connu, et qu'il donne une idée bien précise de ce qu'était un philosophe du IIe siècle, il ne sera pas inutile de lui consacrer une courte étude.

Il est né à Tyr, probablement dans la première moitié du IIe siècle. Il appartient à la génération qui a précédé Clément et Origène. Il a beaucoup voyagé en donnant des conférences qu'un élève a probablement recueillies. Il nous en est parvenu quarante et une.

La plupart de ces discours traitent de sujets de morale ou de philosophie. Tantôt il disserte sur les maladies de l'âme, ou sur la doctrine platonicienne de la réminis-

cence, ou sur la vie contemplative. Tantôt il soutient la supériorité de la philosophie, ou encore la plus grande utilité des cultivateurs comparés aux militaires. En somme ce sont des sujets fort sérieux qu'il propose aux méditations de son auditoire. Il y en a beaucoup moins de futiles que chez Dion et chez Plutarque. A cet égard, il ne mérite pas plus qu'eux d'être traité de sophiste et de rhéteur.

Quelles sont ses doctrines religieuses ? Le XI[e] discours traite de l'idée de Dieu [1]. Maxime fait remarquer tout d'abord qu'il règne sur cette doctrine une extrême confusion. Il existe autant de représentations de la divinité que de peuples, de cités, et même d'individus.

Recherchons donc, dit-il, ce qu'il y a de commun à toutes ces représentations. C'est d'abord qu'il y a un Dieu suprême et des divinités subalternes [2]. C'est la doctrine de Platon, c'est celle que formulent la plupart des philosophes de ce temps. Il serait intéressant de relever ici un passage dans lequel l'orateur, non sans finesse et sans originalité, fait remarquer que le visible et le sensible a un très grand avantage sur l'intellectuel et le spirituel. Le monde visible nous prend par tous les côtés ; il nous enveloppe et nous accable. A ce point de vue l'infériorité du monde intelligible est manifeste. Dans sa condition présente, l'intelligence est sans cesse distraite, troublée par les sens. Elle est dans la situation d'un homme qui assiste à un festin. Il lui faut une grande force d'âme pour rester sobre. Puis l'orateur se demande comment on parvient jusqu'à Dieu. Ce sera par un procédé d'élimination. Dans la nature, il y a les êtres qui ont une âme ou principe de vie (ἔμψυχα) et les êtres qui en sont dépourvus (ἄψυχα). Des premiers éliminons les êtres qui sont vivants,

1. Ce discours est intitulé : τίς ὁ θεὸς κατὰ Πλάτωνα.

2. Voici la formule très nette de Maxime : Θεὸς εἷς πάντων βασιλεὺς καὶ πατὴρ καὶ θεοὶ πόλλοι... συνάρχοντες θεοῦ.

mais qui n'ont point de perception (τὸ φυτικόν). Il reste la catégorie des êtres doués de perception. Écartez-en ceux qui ont la perception mais qui n'ont pas de raison, (τὸ ἄλογον). Nous n'avons plus que les êtres doués de raison. C'est le moment d' « introniser » Dieu. « Il reste donc en quelque sorte de faire monter Dieu dans la citadelle par la raison et de l'y établir, comme le veut la souveraine intelligence ». Ainsi c'est par la dialectique, qui de définition en définition serre de plus en plus l'objet, que l'on se met en état de parvenir jusqu'à Dieu. Après une belle description de l'ascension de l'âme vers lui, l'orateur déclare que finalement le philosophe contemplera Dieu après sa mort ; en attendant, qu'il le cherche ; son reflet est dans tous les objets vraiment beaux qui existent autour de nous.

Les deux discours VIII et IX exposent l'idée que l'orateur se fait de l'administration du Cosmos. Le Dieu suprême gouverne lui-même le monde supérieur, τὴν ἐν οὐράνῳ τάξιν, c'est-à-dire les astres. C'est par l'entremise de divinités subalternes, de δαίμονες qu'il gouverne le Cosmos terrestre. Maxime donne de ces intermédiaires une définition qui ne diffère de celle de Plutarque que sur un point. Les dieux du deuxième ordre sont, eux aussi, immortels, δεύτεροι ἀθάνατοι. Leur fonction est de guérir les malades, de conseiller les hommes, de faire trouver les objets perdus, etc. Tel de ces démons est préposé à la garde de Socrate, un autre à celle de Platon. « Il y en a autant qu'il y a d'hommes ». Ils sont incorporels. Leur nature est d'être mixtes. Dieu est impassible et immortel. Eux sont passionnels et immortels. En tant qu'immortels, ils sont en communion avec Dieu ; en tant que sensibles et passionnels, ils s'apparentent aux hommes. Les grandes âmes deviennent des « démons ».

Les discours XXVII et XXVIII exposent la morale de notre philosophe. Les problèmes qu'elle soulève d'après lui sont ceux qui préoccupaient les philosophes de ce

temps. La vertu est-elle un art qui s'apprend ? Consiste-t-elle dans l'extirpation des passions ou dans la maîtrise de soi ? Maxime s'en tient au point de vue plus modéré des péripatéticiens. Il suffit de tempérer les passions ; il est chimérique de vouloir les extirper.

Comme tous les philosophes de son temps, Maxime laisse dans l'ombre les problèmes métaphysiques, ou cosmologiques, ou logiques. Dieu, les intermédiaires, l'homme, la morale, voilà ce qui absorbe sa pensée. Sa philosophie est pratique et religieuse. Plus développée, elle eût été comme celle de Plutarque une théologie. La philosophie sera-t-elle autre chose pour les premiers chrétiens d'origine grecque ?

Plus intéressantes et un peu plus originales sont certaines doctrines particulières de Maxime de Tyr.

Le quatrième discours nous apprend ce qu'il pense des mythes [1]. Il soutient qu'il n'y a pas de différence réelle entre poètes et philosophes. Ils ne diffèrent les uns des autres que par la forme du langage et par l'antiquité. Les poètes ont été les premiers philosophes. C'était dans l'ordre. La poésie est plus appropriée aux hommes primitifs, à leur simplicité. Il leur fallait « une philosophie plus douce et plus harmonieuse ». Cette philosophie s'exprimait en mythes. Une nourrice raconte de belles histoires aux enfants. On aurait donc tort de prendre au pied de la lettre les récits des poètes. Ils sont comme les mythes de Platon. Ce qu'ils ont d'énigmatique est destiné à exciter la réflexion. Ainsi poètes et philosophes ne doivent pas être opposés les uns aux autres. De ces instructeurs des hommes, il ne faut exclure que les philosophes impies, notamment les épicuriens.

Son cinquième discours traite de la prière. Maxime écarte d'abord ce qu'il appelle les prières absurdes et

1. Voici le titre de ce discours. « Des poètes ou des philosophes quels sont ceux qui ont le mieux discuté ? »

déraisonnables. Telle était celle de Midas, qui après avoir demandé à un satyre qu'il avait capturé de tout transformer en or, se vit sur le point de mourir de faim et fut contraint de supplier qu'on lui rendit sa pauvreté. Ce mythe contient une grande vérité, c'est que l'exaucement des prières insensées est le fait de l'aveugle fortune. « Dieu n'accorde rien qui soit mauvais ; ceci est un don que la fortune dépourvue de raison fait aux gens qui n'en ont point ». Crésus aussi fut l'un de ces fous. Ces sortes de prières sont-elles agréées des dieux ? Homère le dit. Il a tort. Pas plus que l'homme de bien, Dieu n'a à se repentir, et ne se laisse fléchir par faiblesse. « De deux choses l'une, si celui qui prie mérite l'exaucement, il l'obtiendra, même s'il ne prie pas. S'il n'en est pas digne, il ne sera pas exaucé même s'il prie ». La prière par elle-même ne rend pas l'impétrant plus digne d'être exaucé. Celui qui ne prie pas, du moins de cette façon, a le mérite de ne pas importuner les dieux. Voilà donc la prière de pure requête exclue.

Chose sans doute inattendue, le raisonnnement que fait ici Maxime a une curieuse ressemblance avec tout le début du *De Oratione* d'Origène. L'analogie des idées persiste dans tout le reste du discours.

Mais notre philosophe a encore une raison à faire valoir contre les prières qui ne sont que de pures requêtes. Ou bien notre prière s'accordera avec les intentions de la Providence, ou avec la loi d'airain qui régit toutes choses, ou avec le hasard, ou enfin avec les inspirations de la sagesse humaine. Dans le premier cas sachons que Dieu ne sacrifiera pas, à notre demande, l'intérêt général à celui d'un homme qui n'est qu'une petite partie du Tout. S'il s'agit de modifier le destin, εἱμαρμένη, l'entreprise est vaine. Autant vouloir fléchir un tyran. Si l'on a affaire au hasard, la prière est absurde. Le hasard, c'est l'irrationnel et l'imprévisible. Si enfin notre requête s'accorde avec la sagesse pratique, qu'avons-nous à faire sinon travailler et

agir? La prière est superflue. Alors que faut-il demander aux dieux ? Que doit être la prière ? Soyons assurés que Dieu n'exaucera que la bonne prière. Avant d'accorder, il nous demandera : Est-ce en vue du bien que tu pries ? ἐπὶ ἀγαθῷ αἰτεῖς ; — Oui — alors reçois. Mais dira-t-on, Pythagore, Socrate, Platon, pratiquaient la prière. — D'accord. « Seulement leurs prières ne consistaient pas en requêtes en vue d'objets définis, mais en une conversation avec les dieux, ὁμιλία καὶ διάλεκτος πρὸς τοὺς Θεούς [1]. Socrate demandait-il la richesse ou la puissance ? Non, mais la « vertu morale, une vie calme, une existence irréprochable, une mort accompagnée d'espérance. Voilà les dons des dieux ». Ce très beau discours se termine par une prière modèle qui mérite d'être citée. « O Zeus, Athéné, Apollon, vous les surveillants des mœurs humaines, les disciples qu'il vous faut, ce sont les philosophes. Eux seuls recevront dans des âmes fortes votre science de la vie et produiront une belle et heureuse moisson. Mais la philosophie est une matière que l'on n'obtient qu'avec peine et tardivement. Cependant la vie humaine a besoin de cette étincelle trop rare puisqu'elle n'est apparue que de temps en temps chez tel ou tel homme. Le bien n'abonde pas parmi les hommes, et néanmoins l'ensemble est sauvé par ce peu de bien. Si tu prives la vie humaine de la philosophie, tu lui enlèveras l'animateur seul vivifiant, seul capable de bien prier. Si tu dépouilles le corps de son âme, tu l'épaissiras ; si tu prives le jour du soleil, tu éteindras le jour ».

Que pense Maxime des oracles ? Il nous l'apprend dans son XIII[e] discours [2]. Ce qui le préoccupe, ce n'est pas la question de la réalité de la divination et des oracles. Il

1. Ὁμιλεῖν τὸν Θεῷ, c'est le terme même dont la lettre de l'église de Lyon se sert pour désigner la conversation intérieure de Blandine avec le Christ.

2. Εἰ μαντικῆς οὔσης ἔστιν τι ἐφ' ἡμῖν. Voyez aussi les deux discours VIII et IX sur le démon de Socrate.

n'en doute pas. C'est de sauvegarder la liberté humaine au milieu d'événements qui paraissent fixés et déterminés d'avance, puisque les inspirés peuvent les prévoir et les annoncer. C'est le problème qu'ont tenté de résoudre tous les philosophes qui admettaient la loi d'airain, la εἱμαρμένη, et la mantique qui suppose cette loi. Ce problème, Origène le rencontrera à son tour, notamment lorsqu'il essaiera d'expliquer certaines paroles des Écritures qui semblent exclure la liberté humaine. Nous constaterons que la solution du théologien chrétien ne diffère pas sensiblement de celle des philosophes positifs de son époque. Maxime reproduit la solution qu'ils proposaient non sans une certaine force. Le fond de sa thèse, c'est qu'il n'y a pas d'opposition réelle entre les révélations oraculaires et les prévisions de la sagacité humaine. L'oracle déclarait aux Athéniens que des murs de bois les sauveraient. Thémistocle s'employa à les persuader que ce serait à leurs navires qu'ils devraient leur salut. On aurait pu à la rigueur se passer de l'oracle. L'intelligence de Thémistocle suffisait.

Alors pourquoi recourir aux oracles ? « Parce que les conseils des hommes ne sont pas sûrs ; ils ne méritent pas toujours la confiance ; ils sont dictés par les passions, par la ruse, et souvent sont trompeurs ». Les conseils des dieux ne trompent pas. Il n'en est pas moins vrai qu'ils sont de même nature que les conseils des hommes [1]. Leur supériorité sur les pronostics de la raison humaine, c'est qu'ils sont vrais et certains. Révélations oraculaires et prévisions humaines diffèrent comme la lumière solaire et la clarté d'un feu terrestre.

En fait la mantique divine et la volonté humaine ne s'opposent pas. Elles sont faites pour collaborer ensemble. La volonté divine dirige l'ensemble, celle des hommes s'exerce dans le détail. Dieu est l'artisan, τεχνί-

1. Θεοῦ δὲ μαντεῖα καὶ ἀνθρώπου νοῦς χρῆμα συγγενές, etc.

τῆς ; les moyens de réalisation, ὄργανα, ce sont les raisonnements et les calculs humains. A chaque instant, les événements et les prévisions du sage coïncident. La divination révèle des catastrophes imminentes ; la sagacité d'un homme supérieur les prévoit aussi. Le ciel et la terre constituent la maison commune des dieux et des hommes. Chacun a sa fonction à remplir dans la maison. Pour traverser les mers avec sécurité, il faut le concours de la science du pilote et de l'imprévu, la εἱμαρμένη qui est cachée dans les choses. Il ne faut donc, ni mépriser la divination et les oracles, ni se méfier de la raison. Surtout il ne faut pas attribuer la responsabilité du mal à Dieu [1].

Maxime de Tyr voudrait que l'on évitât les locutions populaires qui désignaient la fatalité telles que εἱμαρμένη, Ἐρινυς, Αἶσα, Μοῖρα. Ces termes, dit-il, prêtent à confusion et servent facilement d'excuse aux vices. En terminant, il déclare avec force que les passions humaines sont la cause des malheurs des hommes. Pour savoir quelle en sera la fin, il faut à la fois consulter les oracles et la sagesse de Socrate. « C'est pourquoi Apollon louait Socrate d'exceller dans le même art que lui-même [2] ».

Ainsi notre philosophe retient les oracles, mais en transformant l'idée qu'il faut s'en faire. Il rapproche la mantique de la philosophie et de la raison, en éliminant de la croyance aux oracles tout élément de superstition.

Du moment que Maxime admet les oracles, on ne sera pas surpris d'apprendre qu'il n'était pas opposé à la représentation figurée des dieux [3]. Les raisons qu'il fait valoir pour justifier les images des dieux n'ont rien d'original, mais elles sont intéressantes à connaître, puisqu'elles paraissaient suffisantes à la plupart des philosophes de ce temps.

1. XLI, 3 : οὐ γὰρ θέμις ἀνάπτειν θεῷ αἰτίαν κακοῦ.
2. ὅτι ἦν ὁμότεχνος αὐτῷ.
3. Discours II : εἰ θεοῖς ἀγάλματα ἱδρυτέον.

Maxime rappelle que de tout temps les hommes ont tenu à marquer leur reconnaissance envers leurs bienfaiteurs en les divinisant sous des noms différents. Pan, Dionysos, Artémis sont des bienfaiteurs élevés au rang des dieux. N'a-t-on pas divinisé certains fleuves, le Nil, le Danube, l'Achelous, l'Eurotas, l'Ilissus ? Dès lors comment les hommes n'auraient-ils pas honoré la divinité, τὸ θεῖον ? On érige des statues aux grands hommes. A plus forte raison, doit-on élever aux dieux des sanctuaires et les doter d'images. Assurément les dieux n'ont besoin ni de temples, ni d'inscriptions, ni d'images. Mais les hommes, en raison de leur faiblesse, ont besoin de symboles qui leur rappellent les dieux. Il n'a pas suffi aux hommes du langage parlé, il a fallu inventer l'écriture pour suppléer à la faiblesse de la mémoire. Certaines âmes fortes se passeraient bien de ces symboles, mais elles sont rares. C'est pour cette raison que les antiques législateurs ont décrété le culte des images en tant que « signes de l'hommage que l'on rend à la divinité ». Ces symboles admettent une grande diversité. Les Grecs ont choisi le plus beau. C'est la forme humaine. Les Égyptiens, les Perses, les Lybiens, ont choisi d'autres symboles. C'est donc une coutume universelle fort variée en ses manifestations d'honorer les dieux par des images.

Concluons, dit-il, qu'il faut nous conformer à l'usage. Le Dieu absolu est si élevé qu'il nous échappe entièrement ; on ne peut même le nommer ; on ne peut saisir son être. Il faut donc recourir à des symboles visibles. « Notre infirmité nous contraint d'appeler dieu ce qu'il y a de plus beau parmi nous. L'essentiel, c'est que les symboles nous fassent reconnaître le Divin. Qu'un Phidias par son art réveille en nous le souvenir des dieux, et que d'autre part des animaux sacrés y poussent les Égyptiens, j'y consens. La différence des symboles ne provoque pas en moi d'indignation.

Dans maint discours, Maxime de Tyr essaie de définir

la fin que doit se proposer la philosophie, τὸ τέλος τῆς φιλοσοφίας [1]. Il faut entendre par cette fin l'idéal de vie que doit rechercher le philosophe, il faudrait dire, l'honnête homme. On serait singulièrement déçu si l'on s'attendait à trouver dans ces discours rien qui ressemblât par exemple à la discussion si serrée qu'Aristote a consacrée au même sujet dans sa morale à Nicomaque. Notre philosophe ne se doute nullement du caractère complexe de la question. Il oppose simplement son idéal de vie à celui que poursuit le commun des hommes. Ceux-ci se proposent uniquement le plaisir. Les princes comme les simples gens le recherchent également. Maxime entend par plaisir la satisfaction des sens, la vulgaire volupté. Il s'efforce de démontrer que cette poursuite du plaisir est vaine et décevante, que les satisfactions que l'on convoite si ardemment ne durent pas et n'apportent pas le bonheur. Son développement n'offre qu'un seul trait un peu original. Nous l'avons déjà signalé. Maxime analyse avec beaucoup de justesse la force d'emprise qu'a sur la nature humaine le plaisir. C'est un avantage marqué qu'il a sur la raison [2]. La vertu n'a pour elle que celle-ci, et encore la raison, ou comme il dit le Logos, n'est pas d'accord avec elle-même. Voyez les philosophes. Pas de question qui les divise plus que celle du souverain Bien. Il arrive même que la raison se fait l'auxiliaire du plaisir. L'homme est de nature mixte. Il tient à la fois de l'être immortel et de l'être périssable, de la chair et de l'esprit. Toutefois la nature supérieure de l'homme trouve un auxiliaire inattendu. C'est la souffrance, ce sont les tribulations. Maxime

1. Voir les discours XXIX, XXX, XXXI, XXXII. Ce dernier est intitulé : De la volupté ; si elle est un bien, ce n'est pas un bien certain. A signaler encore les discours XXXIII, XXXV, sur la vie cynique, XLI sur l'origine des maux. C'est là qu'il déclare que les maux ne viennent pas ἐξ οὐρανοῦ (ch. III).

2. XXXIII, ch. II : Παρὰ λόγου ἐπικουρία ἡδοναῖς.

revient assez souvent sur cette idée et a consacré un discours à la développer [1].

Maxime de Tyr est un excellent exemple de philosophe platonicien de ce temps. Il s'est approprié en gros l'idéalisme de Platon, notamment ses idées morales et religieuses. Ce qui le distingue des anciens platoniciens, c'est qu'il a des complaisances marquées pour la religion traditionnelle et populaire. Il admet la mythologie. « Je crois Homère », dit-il. Il ne rejette pas les oracles et la mantique. Il fait l'apologie du culte des images.

Cependant, pas plus que Plutarque, il n'adopte telle quelle la religion populaire. Il lui attribue une signification philosophique, il la spiritualise. Ce n'est pas précisément qu'il l'allégorise, mais il l'interprète de façon à l'imprégner de platonisme. Il offre ainsi un exemple fort intéressant de l'alliance d'une philosophie et de croyances populaires.

Ce qui manque entièrement, c'est l'esprit critique. D'instinct il le craint. C'est peut-être pour cette raison qu'Épicure lui fait horreur. Les chrétiens ne flétriront pas avec plus de véhémence le philosophe que Lucrèce a célébré comme le libérateur de son âme.

1. C'est le discours XXXIV.

CHAPITRE XII

LUCIEN DE SAMOSATE

Épictète, Plutarque, Dion de Pruse, Maxime de Tyr, représentent bien ce qu'on peut appeler les philosophes positifs et dogmatiques de leur temps. Lucien de Samosate et Celse conservent ce qui reste encore d'esprit critique chez les philosophes. Leurs idées morales et religieuses sont d'autant plus intéressantes. Notre tableau de l'évolution de la pensée grecque de ce temps serait incomplet si nous les omettions.

Lucien est né à Samosate en Syrie vers l'an 125. De très modeste origine, il ne parlait même pas grec dans son enfance. Il trouva moyen d'étudier. Il fréquenta les écoles de rhétorique d'Ionie. Il débuta comme sophiste itinérant. Il eut des succès et parcourut l'Asie-Mineure, la Grèce, la Macédoine, l'Italie, la Gaule. Plus tard il s'établit à Athènes, où il vécut vingt ans de 165 à 185. C'est alors qu'il produisit la plupart de ses écrits. Il termina sa carrière comme haut fonctionnaire en Égypte.

Le premier fait saillant de sa vie, c'est qu'il débute par la rhétorique, qu'il s'en lasse et qu'il devient philosophe. Lui-même nous apprend les raisons de son infidélité à la rhétorique. Dans son écrit intitulé *Double accusation*, il fait dire à la rhétorique les griefs qu'elle a contre lui et il présente sa défense. Elle rappelle qu'il n'était même pas grec, qu'il ignorait la langue des Hellènes. Elle l'avait

pris, lui avait appris à parler, l'avait dégrossi, et enfin lancé. Dès qu'il avait eu quelque réputation, il l'avait abandonnée pour suivre la philosophie. Lucien reconnaît qu'en effet elle a fait de lui un Grec ; s'il l'a abandonnée, c'est que sa coquetterie, son affectation, sa passion du plaisir, sa recherche des applaudissements l'ont dégoûté. Dans son *Pêcheur ou les revenants ressuscités* il fait sa confession (ch. 29 et suiv.). Il a commencé par la rhétorique, mais il a trouvé chez les rhéteurs tant de mensonges, de tromperie, de violence et de vain bruit, qu'il les a fuis. N'est-ce pas sous une forme un peu différente l'expérience de Dion ? C'est la frivolité de la sophistique qui éloigne l'un et l'autre. Que Lucien se soit détourné de la rhétorique pour un tel motif, indique chez ce grand ironiste un fonds de sentiments vraiment sérieux et élevés. C'est ce qui permet de croire à la sincérité d'une déclaration qu'il fait dans le *Pêcheur*. « Je déteste, dit-il, le charlatanisme et les imposteurs ; je hais le mensonge et l'orgueil, je suis l'ennemi des gens qui pratiquent ces vices et ils sont nombreux ». Il ajoute qu'il aime le vrai, le beau, le simple. « Ma nature est telle que je déteste les méchants et que je loue et aime les bons » (20).

Dans ce même écrit, il dit ce qu'il attendait de la philosophie lorsqu'il est allé à elle. Il espérait, dit-il, qu'elle serait pour lui le port après tant de tempêtes (29). La philosophie et les maîtres lui inspiraient une vive admiration. A ses yeux, les grands philosophes étaient les législateurs qui avaient donné les règles de la vie supérieure. Ne promettaient-ils pas à ceux qui observeraient leurs préceptes les meilleurs des biens, τὰ ἄριστα ?

Un jour il a même fait le portrait du philosophe de ses rêves. C'est Démonax [1]. Celui-ci n'est pas un faiseur

1. Le *Démonax* se compose de deux parties. Ch. 1-11 contiennent l'éloge du philosophe et ch. 12 à 62 donnent un choix de ses sentences. Le dernier chapitre raconte sa mort. On a contesté l'authenticité de cet écrit.

d'abstractions, un subtil dialecticien, un esprit spéculatif, c'est une sorte de saint laïque. Il rappelle Diogène, mais il n'a pas sa grossièreté, il est sociable et humain. « C'était, dit-il, de tous les philosophes que j'ai connus le meilleur ». Il est à noter que d'après lui Démonax n'est pas devenu philosophe par admiration des philosophes et par imitation; il a obéi à une sorte de vocation; il s'est senti « poussé vers le Bien », dès son enfance.

Dans son *Cynique*, il rapporte une conversation qu'il aurait eue avec un philosophe de l'école de Diogène. Bien loin d'être une charge, ce petit écrit au fond dénote une vive admiration pour le vrai cynique. Sans doute, l'ironie n'y perd pas ses droits, mais elle est bien discrète.

Il faut le reconnaître, Lucien a des aspirations qui ne trouvaient aucune satisfaction chez les sophistes, et qui l'emportent vers la philosophie. Comme tous ceux de son temps qui l'ont cultivée, ce qu'il lui demande ce n'est point la science, ni la haute spéculation, ni la solution des problèmes qui avaient tant préoccupé les anciennes écoles, c'est une règle ferme de vie avec l'espoir que l'application de cette règle lui procurera le bonheur.

Lucien, comme tant d'autres, a fait le tour des philosophes. Il a lu les maîtres; ils lui ont inspiré une très réelle admiration. Il lui est arrivé de reconnaître que la philosophie pouvait parfois transformer un individu et d'un débauché faire un homme vertueux. C'est ce qu'il déclare en termes formels dans le procès qu'il imagine entre l'Académie et l'Ivresse dans sa *Double accusation*. Et cependant il a fini par fausser compagnie à la philosophie aussi bien qu'à la rhétorique. Il déclare qu'après lui avoir fait concevoir les plus grands espoirs, elle l'a déçu. Il se donne pour un désillusionné. Les raisons qu'il allègue pour justifier sa défection méritent d'être exami-

Qu'il s'y mêle des interpolations, peut-être étendues, surtout dans la seconde partie, c'est possible. Le reste est bien dans l'esprit de Lucien.

nées avec soin. Il les a formulées sous différentes formes dans son *Hermotine*, son *Pêcheur*, sa *Double accusation*. Tout d'abord les inconséquences des philosophes l'ont éloigné de la philosophie. C'est un point sur lequel il ne se lasse pas d'insister. Il prend un plaisir cruel à mettre les philosophes en mauvaise posture. Le plus souvent leurs mœurs sont en contradiction flagrante avec leurs paroles. Dans sa *Double accusation* il met en scène la philosophie elle-même. Devant elle il fait leur procès aux philosophes. La philosophie est obligée de convenir que sa peinture est exacte. — Un autre grief qu'il fait valoir contre la philosophie, c'est que chaque école prétend être seule à même de conduire les hommes au bonheur que promettent toutes les philosophies. Chacun s'offre à diriger les chercheurs. On ne sait plus à la fin à qui se confier. Il est clair qu'il faudrait un guide sûr, mais où le trouver? Qui nous garantira celui que nous choisirions? — Enfin pour savoir quelle est la vraie philosophie, il faudrait avoir le temps d'étudier les systèmes. Cela prendrait bien plus qu'une vie entière. Et quel discernement ne faudrait-il pas avoir pour juger de la valeur et de la vérité d'un système!

Lucien nous a-t-il livré les vraies raisons de la déception qu'il prétend lui avoir été infligée par la philosophie? Étaient-elles suffisantes pour l'en éloigner? Ne cachent-elles pas une raison plus profonde?

Lui-même à son insu s'est trahi. Dans sa *Double accusation* il a laissé percer son véritable sentiment. Ainsi que reproche-t-il au stoïcisme? Ses subtilités, sa terminologie trop technique, son langage obscur, et surtout son idéalisme trop transcendant pour ne pas être chimérique. Les griefs qu'il fait au platonisme sont de même nature. Il l'accuse de planer dans les nues, d'oublier ce qui est à ses pieds, de se perdre dans la métaphysique et de discuter des problèmes tels que l'immortalité de l'âme qui n'ont point d'intérêt pour un esprit positif. Un sens aigu

de la réalité, doublé d'une faculté critique extrêmement développée, l'a tout de suite mis en défiance, et l'a empêché de subir l'ascendant de la philosophie. Les plus illustres maîtres n'ont pas désarmé son sens critique. Il n'a vu que les points faibles de leur spéculation ; il n'en a pas senti la grandeur. Dans son plaidoyer de la *Double accusation* il se défend d'avoir manqué de respect à Platon, à Aristote, à Zénon ; il n'a flétri que les philosophes charlatans et inconséquents. Cependant partout ailleurs il traite les plus grands avec une désinvolture que sa verve comique et son talent de caricaturiste ne suffisent pas à expliquer et à excuser. Au fond Lucien est de ces gens qui restent jusqu'à la fin incapables de goûter la très haute poésie comme la très profonde pensée. Il ne s'élève jamais au-dessus d'un certain niveau. Tout ce qui le dépasse lui paraît chimérique et absurde.

Son *Ermotine* est peut-être celui de ses écrits où il s'est le plus livré. Ermotine est un homme simple, candide, enthousiaste. Ses préoccupations sont nobles et pures. Il rêve d'une félicité qui n'aurait rien de commun avec les jouissances vulgaires, mais qui serait faite de vertu, de vérité, de beauté. Il croit que la philosophie peut lui procurer le bonheur qu'il convoite. Parmi tous les systèmes il choisit le stoïcisme. A vrai dire, il l'avoue, son choix n'a pas été très réfléchi ; ce fut un peu l'effet du hasard. Cependant il croit qu'un dieu l'y a conduit. Voilà vingt ans qu'il fréquente l'école d'un philosophe. A cette heure, il est aussi enthousiaste qu'au premier jour.

Lucien entreprend de le dégriser. Avec une cruelle pénétration, il lui démontre tout ce qu'a de chimérique son entreprise. Il feint de l'avoir lui aussi tentée. Les désillusions et les difficultés l'ont rebuté. Les philosophes se sont chargés de lui prouver que leurs belles prédications n'étaient que phrases creuses. Hermotine fait une belle défense, mais finalement, poussé de retranchement en retranchement, il reconnaît qu'il a perdu son

temps, et qu'il a poursuivi une chimère. Il pleure sa vie perdue. Il ne lui vient pas à l'esprit de répliquer à son impitoyable critique que si la philosophie n'est qu'une chimère, cela ne l'a pas empêché d'en retirer de grandes jouissances, qu'elle l'a préservé des basses passions, et qu'elle lui a procuré une règle de vie qu'il n'a pas eu à regretter.

La conclusion de Lucien est qu'Ermotine ne doit pas lui en vouloir d'avoir dissipé son erreur; rien ne vaut que la vérité. La sagesse, c'est de vivre comme le commun des hommes.

Cependant ce même homme passablement terre à terre et de médiocre envergure, a des aspirations qui ne sont pas ordinaires. Il a la passion de la vérité, de la probité, de l'honnêteté. C'est une nature très saine. Pour son malheur, il était d'une époque qui avait hérité du scepticisme critique des ruines, et qui essayait péniblement de se refaire des doctrines sûres. C'est un effort qu'il n'a ni compris ni suivi.

Quelles ont été en religion les sentiments et les idées de cet homme?

Demandons-lui tout d'abord ce qu'il pense de la mythologie et de la religion des Grecs. Son *Prométhée*, ses *Dialogues des dieux*, ses *Dialogues maritimes*, ses *Dialogues des morts*, nous donneront sa réponse.

Rien de plus caractéristique de son vrai sentiment que son *Prométhée*. Le Titan est étendu vaincu sur le rocher du Caucase. Hermès et Héphaistos l'y ont cloué et doivent attendre que vienne le vautour. Prométhée profite de ce délai pour se justifier des accusations dont on l'a accablé. On l'a accusé d'avoir trompé Zeus lui-même dans le partage des viandes et d'avoir gardé pour lui la meilleure portion. Puis il a commis le crime d'avoir créé les hommes et de leur avoir donné le feu. Il ne nie pas la supercherie dont Zeus a été victime, mais n'est-il pas indigne de Zeus de se venger? C'est vrai qu'il a créé des

hommes. Mais quelle était son intention? C'était de former des êtres qui pussent offrir un culte et des sacrifices aux dieux. Le contraste même de leur condition avec celle des immortels était bien fait pour rehausser la félicité des heureux. Seuls des êtres à forme humaine pouvaient servir à ces fins. Enfin s'il a dérobé le feu, celui-ci n'en a pas été diminué. D'ailleurs les dieux n'ont pas besoin de feu. Hermès déclare que Prométhée est un grand sophiste. L'aigle arrive.

Voilà ce que Lucien a fait de la grande légende qui a inspiré à Eschyle son sublime Prométhée! Il excelle à dépouiller l'antique mythe de tout son prestige, à le rapetisser et à rabaisser les dieux qu'il met en scène au niveau de la plus médiocre humanité. Zeus est représenté comme un despote mesquin, jaloux et cruel. Comme le fait très justement remarquer Hermès, Prométhée ne peut se justifier qu'en diminuant Zeus. « Tellement tu l'as accablé en voulant te défendre ». Prométhée lui-même n'est plus le Titan, le demi-dieu de la légende, c'est un subtil avocat. D'autre part, il est visible que l'auteur a une haute idée de la divinité de Zeus. Quand il dénonce sa puérile méchanceté, Prométhée s'écrie : « je rougis pour Zeus de le voir si vétillard et si grognon. Garder ainsi rancune et thésauriser sa fureur, cela n'est pas digne des dieux, ni royal ». La disproportion entre le tort qui lui a été fait et sa vengeance l'expose au reproche de petitesse, de promptitude à la colère. Les hommes seraient plus raisonnables. En passant, le Titan dénonce l'immoralité des dieux et les amours de Zeus. Ce qu'il ne peut admettre, c'est que les dieux soient jaloux. « Quand on est des dieux, on doit être bon, entièrement étranger à la jalousie ».

Lucien rejoint ici les philosophes de son temps. Il a la même haute idée de Dieu. Platon a passé par là.

Les vingt-six dialogues des dieux sont fort spirituels. Ce sont de brèves conversations que Lucien imagine

entre Zeus et Hermès, Prométhée, Éros, Ganymède, Héré, ou d'Apollon avec Héphaistos, de Poseidon avec Hermès, etc.

Rien ne donne une idée plus vive de la décrépitude de la mythologie grecque classique. En tant que religion, elle fait l'effet d'être usée au dernier point. Lucien en est le fossoyeur et il ricane. Il se plaît à représenter les dieux de l'Olympe comme une humanité mesquine et médiocre, médisante et méchante, à la fois puérile et vieillotte, enfin dépravée et vicieuse. Les derniers vestiges de la vénération qu'inspiraient les dieux ont disparu. Au siècle de Périclès, on se permettait de les plaisanter. Aristophane a bien tourné en ridicule Dionysos. Euripide risque mainte impiété. Mais il ne fallait pas dépasser la mesure. On le vit bien par le procès de Socrate. Maintenant plus rien ne subsiste de cette piété. Lucien sait fort bien qu'il n'a rien à redouter et que le public l'applaudira [1].

Les quinze dialogues maritimes sont aussi irrévérencieux, mais il s'y mêle une fantaisie et une grâce tout helléniques qui estompent la satire. On s'étonne que ce Syrien ait pu devenir Grec à ce point. Quelle puissance d'assimilation possédait encore le génie de la Grèce !

Il n'y a pas lieu de nous arrêter davantage aux trente dialogues des morts. Qui ne les connaît pas? Lucien y a donné libre carrière à son talent de critique et de caricaturiste. Il déshabille les tyrans, les rois, les illustres généraux, les grands et les puissants, et sous les oripaux il expose l'homme le plus souvent médiocre et lâche. Il se moque des philosophes (X, 7), des rhéteurs (X, 9), des devins (XXVIII, 3). Les seuls philosophes qui trouvent grâce à ses yeux, ce sont les cyniques, Antisthène, Cra-

1. Edgar Quinet a merveilleusement senti et exprimé cette décrépitude des dieux classiques dans un chapitre de *Merlin l'Enchanteur* intitulé : Les dieux changés en nains.

tès, Diogène, Ménippe. Ce qu'il admire chez eux, c'est la rude franchise. « Tu as hérité », dit Cratès à Diogène, « d'Antisthène, comme j'ai hérité de toi un héritage bien supérieur à l'empire des Perses ». Qu'est-ce? « C'est la sagesse, la maîtrise de soi ; la véracité et la franchise, c'est la vraie liberté ».

En fait, Lucien n'a fait qu'exprimer un sentiment qui était devenu très général. L'ancienne religion, la romaine comme la grecque, avait de moins en moins de prise sur les esprits. Son caractère officiel, ses institutions qu'Auguste avait voulu restaurer ne réussissaient plus à la préserver d'une irrémédiable décadence. Les aspirations mystiques cherchaient ailleurs leur satisfaction. De là la vogue croissante des cultes originaires de l'Orient et des mystères rajeunis. Lucien suit le mouvement. Il exprime tout haut ce que chacun pense des dieux de l'Olympe. Ils lui font l'effet d'être vieillis, désuets, ridicules. Il les abandonne à son tour et se tourne vers les cultes exotiques.

Cette dernière évolution de sa pensée a trouvé une expression vive et pittoresque dans son *Ménippe*. C'est ce qui fait que ce petit écrit a presque autant d'importance que son *Ermotime*. Ménippe, le philosophe cynique, rencontre son ami Philomidès. Il lui raconte qu'il est descendu au séjour des morts. Il en revient. Il explique les raisons qui l'ont amené à faire ce voyage au pays des ombres. Ce passage est un véritable fragment d'autobiographie (ch. 3 à 5). Homère et Hésiode avaient bercé, enchanté sa jeunesse. Les désordres des dieux ne l'offusquaient pas. Leur conduite lui paraissait naturelle et légitime. Mais plus tard, il constate que les lois de la cité condamnent précisément ce désordre ; elles flétrissent les actes que célèbrent les poètes chez les dieux. Le voilà fort embarrassé ! De quel côté est la vérité ? Faut-il imiter les dieux ou obéir aux lois ? Il consulte les philosophes. Il leur demande une règle de vie simple et

certaine. Ils l'ont tous déçu, déclare-t-il. Chacun vante sa marchandise. L'un préconise la volupté. D'après un autre, c'est le contraire qu'il faut rechercher. Il propose une vie austère et dure. Un troisième prêche la misanthropie. C'est le cynique. Ces philosophes, dit-il, ne me parlaient que du Cosmos, des idées incorporelles, ou de vide et d'atomes. C'était un défilé de termes contradictoires. Ce qu'il y avait de plus embarrassant, c'est que chacun débitait des discours également persuasifs, quelle que fût la thèse qu'il soutînt. Ce qui avait fini par l'éloigner tout à fait des philosophes, c'est que leur conduite jurait avec les principes qu'ils professaient. Ceux qui affichaient le mépris des richesses, étaient le plus âpres au gain. Tous étaient avides d'applaudissements, susceptibles et vaniteux. C'était à qui tonnerait contre le plaisir et qui en secret le rechercherait.

C'est alors que l'idée lui vint d'aller à Babylone pour y consulter un célèbre mage. On lui avait dit que les mages avaient le pouvoir de faire descendre dans le Hadès et d'en faire remonter. Il irait consulter le fameux Tirésias ; il lui demanderait « quelle est la vie parfaite », τίς βίος ἄριστος. Ainsi fut fait. Ménippe obtint du mage Mitrobartanès qu'il lui ouvrît l'accès du séjour des morts.

Une minutieuse préparation rituelle était nécessaire. La description en est curieuse et intéressante. Pendant vingt-neuf jours à partir de la nouvelle lune, le mage lui ordonne de se baigner chaque jour dans l'Euphrate. Il doit réciter une longue oraison au soleil levant. C'était une sorte de chant magique. Puis Mitrobartanès lui humectait trois fois le front de salive, et lui ordonnait de rentrer sans regarder les passants. Sa nourriture se composait de lait et de glands, sa boisson de miel et de l'eau du Choaspe. Il couchait dehors sur l'herbe. La préparation se termina par une longue cérémonie. Au milieu de la nuit, le mage et lui se rendent au Tigre. Il s'y plonge ; le mage l'essuie, le purifie avec des herbes et des flam-

beaux, et marmotte la prière magique. C'est pour l'immuniser contre les « apparitions » τὰ φαινόμενα. On rentre à la maison. Le mage se revêt d'une robe, genre médique. Il équipe Ménippe d'une peau de lion, d'un bonnet de feutre, d'une lyre.

Vient ensuite la description de la descente au séjour des morts, des premiers spectacles qui se présentent à eux. Lucien avec sa verve habituelle imagine une assemblée des ombres qui doit juger certains riches. Enfin Ménippe rencontre Tirésias. Il lui pose sa question. Tirésias répond, et c'est le résumé de la sagesse de Lucien. « La vie préférable à toute autre, c'est celle du commun des mortels. Abandonne la folie de disserter sur les corps célestes et de rechercher des principes et des fins. Dédaigne les fameux syllogismes des sages. Considère tout cela comme pure sottise. Propose-toi comme unique fin de traverser la vie présente le mieux possible, divertis-toi de toutes choses et ne te passionne pour rien ». C'est la conclusion même de *l'Ermotine*.

Est-ce trop dire que cet écrit marque une dernière évolution de la pensée de Lucien? Revenu de la philosophie, il se tourne vers la religion. Pas un instant, il ne songe à s'adresser à la religion officielle. Nul n'en connaît mieux que lui le vide. Il interroge l'Orient. Le magisme, les rites pleins de mystère tout d'abord l'attirent. Il y a peut-être cru un instant. De nouvelles expériences vont de nouveau lui apporter de décisives désillusions.

C'est ce que vont nous apprendre deux de ses plus importants écrits, son *Alexandre* et son *Pérégrinus*.

Alexandre d'Abonotique, contemporain de Lucien, avait fondé un oracle et organisé un mystère qui eurent un succès extraordinaire. A une foule de gens il apparaissait comme un prophète accrédité des dieux, le fondateur d'un nouveau culte, presque un personnage divin lui-même. Sa réputation était immense dans toute l'Asie-

Mineure et était même parvenue jusqu'à Rome. Des inscriptions, des médailles, prouvent que le culte fondé par Alexandre eut des adeptes pendant plus d'un siècle. Lucien en quête de religion voulut savoir ce que valait le personnage. Il entreprit d'écrire sa biographie.

Il raconte les origines d'Alexandre. Sa jeunesse ne paraît pas avoir été bien édifiante. Très habile, il parvient à faire croire qu'il est le prophète ou révélateur d'Esculape, qu'Apollon va bientôt paraître. La théophanie annoncée a lieu. Le dieu se manifeste sous la forme d'un serpent qu'on appellera Glycon. Lucien raconte ensuite comment cet Alexandre fonda un oracle, par quels moyens il le rendit célèbre, comment enfin il institua un mystère dans lequel lui-même apparaissait comme l'époux d'une divinité, de Séléné. Lucien note que les seules gens qui ne s'en laissaient pas imposer par Alexandre, c'étaient les épicuriens et les chrétiens. Pour les discréditer et par là annuler les effets de leurs critiques, le charlatan les déclarait athées. Il est curieux de voir chrétiens et épicuriens dénoncés ensemble.

On s'est demandé, dans ces derniers temps, si cet Alexandre d'Abonotique méritait la flétrissure que lui a infligée Lucien. Ne se pourrait-il pas que ce personnage ait été une sorte de réformateur religieux que le rationalisme superficiel de Lucien en même temps que sa malice naturelle ne pouvaient comprendre? M. Weinreich et après lui M. F. Cumont l'ont pensé. Ils ont tenté de réhabiliter Alexandre d'Abonotique. Si vraiment ce personnage a été autre chose qu'un habile charlatan, et s'il y a eu dans l'espèce de religion qu'il a tenté de fonder quelque chose de sérieux et quelque mysticisme véritable, il est bien possible que Lucien ne l'ait pas senti et l'ait méconnu. Il est excusable de n'avoir pas compris que parfois une religiosité sincère s'allie à un charlatanisme trompeur. Quoi qu'il en soit, nous estimons que Lucien a

vu juste. Alexandre d'Abonotique a été un merveilleux « goète [1]. »

La question qui nous intéresse n'est pas tant de savoir si Lucien a calomnié le prophète d'Abonotique que de constater quel a été l'effet sur lui-même de ce qu'il a cru apercevoir. Il est déjà curieux de voir un esprit aussi sceptique s'intéresser à ce point à une manifestation religieuse. La religion avait donc de l'attrait pour lui, puisqu'il a étudié avec tant de soin le cas de cet Alexandre! Nous ne nous expliquons cet attrait que par le fait que Lucien, déçu par la sophistique et désillusionné de la philosophie, en désespoir de cause s'est tourné vers la religion. Lui procurera-t-elle les satisfactions qu'il avait vainement cherchées ailleurs? Il est naturel que lui-même, originaire de la Syrie, familier avec l'Asie-Mineure, ait porté son attention sur une dévotion qui jouissait d'un si grand crédit dans ces contrées. Il a entrepris l'enquête qu'il voulait faire dans l'esprit qui lui était habituel. C'est en critique qu'il étudie le nouveau prophète. Tout de suite la prodigieuse habileté du personnage le frappe. Pour le pénétrer, dit-il, il faudrait être un Démocrite ou un Épicure. Son sens critique ne tarde pas à découvrir tout ce qu'il y avait de sottise, de crédulité, de basse superstition dans le nouveau culte. Les fervents adeptes d'Alexandre sont bien dignes de leur réputation de stupides et ignorants habitants de la Moesie. En même temps, il démêle les savantes supercheries du pseudo-prophète et son art consommé de tromper le public. Il pousse ses investigations, découvre le passé du personnage, dévoile son train de vie. Une fois de plus les inconséquences du réformateur comme les inconséquences des philosophes lui paraissent entraîner la condamnation de la doctrine.

1. Voir sur ce point notre étude. *Alex. d'Abon., a-t-il été un charlatan ou un fondateur de religion?* dans la Revue *d'Histoire et de philosophie religieuses* mai-juin 1925.

Il est clair qu'après cette expérience Lucien a promptement perdu toute foi en cette dévotion tant vantée, mise à la mode par Alexandre le faux prophète. C'est maintenant chose jugée à ses yeux. Il est probable que du coup il a enveloppé dans le même mépris toutes les autres dévotions de même nature.

Cependant Lucien ne s'est pas tenu à cette seule expérience. L'Asie-Mineure au IIe siècle a suscité mainte vocation religieuse. Les exaltés y étaient nombreux. C'est en Phrygie vers le milieu du siècle qu'apparaissent Montan et ses deux prophétesses. Lucien eut connaissance d'un certain Pérégrinus que les uns portaient aux nues et que les autres traitaient de charlatan. Ce qu'on lui en racontait incita Lucien à étudier ce personnage, sa vie, ses prétentions. D'après ses renseignements, Pérégrinus aurait mal débuté. Il aurait hâté la mort de son père. En Syrie, il était devenu chrétien, avait été chef d'une église ; à l'occasion d'une persécution, sans doute toute locale, il avait été confesseur. Relâché, il avait quitté le pays, sans doute chassé par ordre du gouverneur. Quelque temps après, il s'était séparé des chrétiens. Il avait erré de lieu en lieu. Finalement il s'était fait philosophe cynique. A la fin, il aurait annoncé qu'il monterait sur un bûcher, à Olympie, à l'occasion des jeux. Effectivement il s'était précipité dans les flammes. Lucien avait été témoin de cet acte.

Manifestement ce Pérégrinus étonne Lucien. Il éprouve quelque embarras pour se l'expliquer. Il ne peut admettre qu'il soit sincère. Il ne lui vient pas à l'esprit que ce pourrait être un exalté. Il lui semble que la vanité est la meilleure explication que l'on puisse donner du personnage et de ses actes. Il voulait faire parler de lui. En fin de compte il sacrifia sa vie à son appétit de gloire. Il pensait qu'une mort théâtrale l'immortaliserait dans le souvenir des hommes.

L'explication de Lucien est peut-être trop simpliste. Il

y a dans la vie de Périgrinus certains actes que la vanité ne suffit pas pour expliquer. Pérégrinus est devenu chrétien. D'après les renseignements de Lucien, il aurait acquis l'entière confiance de ses nouveaux coreligionnaires. Il passait pour un prophète. Fonction de premier plan d'après la *Didaché des XII apôtres*. Il devient chef de communauté, c'est-à-dire évêque ou épiscope. C'est un chrétien si bien en vue, qu'en un jour de persécution, c'est lui qu'on arrête et qu'on jette en prison. Les chrétiens entouraient alors les confesseurs de la plus ardente sollicitude. Pérégrinus fut l'objet d'une particulière affection. Ses amis se multiplièrent pour obtenir sa délivrance et pour adoucir sa captivité. Lucien ne veut voir dans ces adoucissements qu'une exploitation de la crédulité des chrétiens. De ces chrétiens Lucien dit qu'ils étaient convaincus qu'après la mort ils vivraient éternellement, que leur Christ leur avait appris qu'ils sont tous frères, et enfin qu'ils méprisaient les biens de ce monde. Ce sont, pense Lucien, des gens absurdes. Il n'est pas surprenant que Pérégrinus les ait dupés.

Mais les a-t-il réellement trompés ? A-t-il feint d'être chrétien alors qu'il ne l'était pas ? S'il avait été l'hypocrite et l'imposteur que suppose Lucien, aurait-il acquis parmi les chrétiens l'autorité morale que lui attribue son biographe lui-même ? Aurait-il confessé sa foi en prison ? Reconnaissons qu'il a pu être un chrétien sincère, à tout le moins pendant une certaine période de sa vie.

Plus tard, il s'est séparé des chrétiens. Lucien ne dit pas pour quelle raison. A-t-il commis quelque acte qui l'a fait excommunier ? Est-il devenu hérétique ?

S'il cesse d'être chrétien, il devient ensuite philosophe cynique. Ce qui ne laisse pas d'être significatif, c'est que dans ce milieu de philosophes cyniques, il paraît avoir vite acquis un ascendant qui rappelle celui dont il jouissait parmi les chrétiens. Lucien lui-même rapporte le discours d'un philosophe cynique qui célébrait Pérégrinus à

Olympie, à la veille de sa mort. Il a beau donner à ce discours une forme caricaturale, et tourner en ridicule l'orateur, il n'en est pas moins vrai que ce discours prouve que Pérégrinus avait des admirateurs fanatiques parmi ses coreligionnaires en philosophie. La mort enfin de Pérégrinus, si théâtrale qu'elle fût, dénotait chez lui pour le moins une crânerie peu ordinaire. Mais il semble bien qu'il y ait eu autre chose encore dans cet acte. Pérégrinus déclare jusqu'au moment où il se précipite dans les flammes qu'il ressuscitera. Ses amis affirmaient qu'il avait voulu donner par sa mort un exemple éclatant d'endurance. Voilà des traits qui font penser que Pérégrinus était un exalté. Qui sait s'il n'a pas cru que sa mort aurait des effets salutaires? Il a peut-être songé à cette vertu rédemptrice que les chrétiens attribuaient à la mort du crucifié.

S'il y a eu chez Pérégrinus l'exaltation mystique que nous soupçonnons, il est certain que Lucien n'y a pas pensé. Nous l'avons fait remarquer, il y a certains aspects de l'âme humaine qu'il n'a jamais compris. Il fait songer à Voltaire qui consacre les six premières de ses lettres anglaises à la secte des Amis, prouve par là que ces gens l'étonnent et l'intéressent, mais ne parvient pas à comprendre la nature de leurs sentiments et de leurs convictions.

Lucien tout ensemble tranche sur les hommes de son temps, et par le fond de ses sentiments, il est bien des leurs. Il est le seul écrivain du IIe siècle avec Celse qui ait conservé l'esprit critique. Plutarque, Numénius, Maxime de Tyr, Philostrate, sont des naïfs en comparaison de Lucien. Son esprit critique et réaliste est même si aiguisé qu'aucune doctrine n'a pu le satisfaire. Il en apercevait du premier coup d'œil les points faibles et l'insuffisance. D'autre part, comme tous ses contemporains parmi les philosophes, il est très exclusivement préoccupé de morale et de religion. Les spéculations de la

pensée antique ne lui disaient plus rien. Sur le fond des choses, il ne pense pas autrement qu'Épictète, Plutarque ou Dion de Pruse. Il a la même conception de Dieu, et par conséquent le même mépris de la superstition grossière, tout en s'intéressant aux manifestations religieuses de son temps et de sa province.

A la différence de la plupart des philosophes de son temps, Lucien n'est jamais arrivé au repos de l'âme, à la sérénité d'une pensée qui croit posséder la vérité. D'autres trouvent dans l'idéal stoïcien les apaisements qu'ils cherchaient, d'autres dans un platonisme quelque peu transformé, certains dans des idées et des convictions à moitié philosophiques, à moitié mystiques. Aucune doctrine n'a pu satisfaire son esprit critique. Les inconséquences de ceux qui la professaient l'ont toujours rebuté. Finalement, comme il le dit lui-même, revenu de toutes les philosophies et de toutes les religions, il s'est résigné à vivre comme le commun des hommes. Sextus Empiricus était arrivé à la même conclusion.

CHAPITRE XIII

CELSE

Dans le premier volume de cet ouvrage nous avons tenté de dégager de tant d'études consacrées à Celse un portrait qui pût paraître définitif. Nous n'avons pas à revenir, ni sur l'homme, ni sur son livre. Mais il nous reste à exposer d'après les textes le détail de ses idées. Elles sont singulièrement caractéristiques de son temps.

A bien des égards Celse rappelle Lucien qui fut peut-être son ami. Comme lui, il a l'esprit critique le plus acéré. Sa critique est même plus pénétrante et plus forte que celle de Lucien. Surtout il est plus sérieux et plus ardent. Il ne s'est pas contenté comme le Samosate d'effleurer la philosophie pour s'en dégoûter presque aussitôt, parce que les philosophes se contredisaient les uns les autres, et souvent menaient une vie qui donnait le démenti à leurs principes. Il a profondément médité Platon et les stoïciens, et s'est fait une philosophie qui l'a pleinement satisfait. Comme Lucien il a eu le goût des choses religieuses. Là aussi il se montre plus sérieux et plus averti que le grand ironiste. Il a étudié avec soin les religions de son temps et a porté son attention notamment sur le judaïsme et le christianisme. Nous avons noté les diverses raisons qui les lui font rejeter.

Quelles sont ses idées à la fois philosophiques et religieuses? Pour être tout à fait exact, il faudrait peut-être

dire quelle est sa théologie ? Celse, au fond, comme tous les penseurs de ce temps, est plus théologien que philosophe [1].

Sa doctrine de Dieu, comme celle de Plutarque, dérive en première ligne de Platon. Lui-même le reconnaît. Il cite en l'approuvant l'auteur des *Lois* lorsqu'il proclame que Dieu est le commencement, le milieu et la fin de toutes choses (*C. Cels.*, VI, 15 ; VI, 8 et 9). De même il rappelle en y souscrivant certain passage du Timée (VII, 42). Origène dit que Platon a été pour Celse « un maître très efficace des choses de théologie. »

Comme tous les philosophes qui s'inspiraient de Platon, il définit Dieu d'abord par ce qu'il n'est pas. Dieu n'a ni forme, ni couleur (VI, 64). Dieu n'a besoin de rien (VI, 52). Rien n'affecte Dieu (VI, 65). Aucun dommage, aucune douleur ne peuvent l'atteindre (VIII, 2). Dès lors, Dieu est différent de tous les êtres (VI, 63). C'est dire qu'il n'y a en lui aucun anthropomorphisme (VI, 61). Celse critique sévèrement l'anthropomorphisme biblique. Origène qui pense comme lui éprouve quelque embarras à lui répondre (IV, 71). Celse ne peut admettre que Dieu se soit uni à une femme comme semblent le prétendre les chrétiens, pas davantage qu'il soit venu sur la terre. Si l'on réplique qu'en effet Dieu n'est pas descendu sur la terre, mais qu'il a voulu le faire croire, et si les chrétiens en sont convaincus, il leur faudra reconnaître que Dieu a menti. C'est inadmissible (IV, 14 ; IV, 18). Partant de la même idée, très logiquement, Celse s'élève aussi contre l'idée que le Diable a pu se dresser contre Dieu, que le fils de Dieu lui a été livré. Autant dire que Dieu s'est trouvé inférieur au Diable (VI, 42).

1. Nous rappelons que le *Contra Celsum* d'Origène contient de copieux extraits du *Discours véritable* de Celse. Ils suffisent pour que l'on ait pu reconstituer l'ouvrage lui-même. Cela a été d'autant plus facile qu'Origène applique à la réfutation de son adversaire sa méthode habituelle d'exégèse. Il cite et commente ensuite.

Cependant le Dieu de Celse a des attributs très positifs. Ici encore il s'est inspiré de Platon et de son école. Il aime à répéter la formule bien grecque : Dieu est beau, bon, bienheureux (IV, 14). Ailleurs il reproduisait une des plus originales pensées de Platon : Dieu est inexprimable. Cependant l'âme humaine peut l'entrevoir un instant. Pour y arriver, il faut avoir longtemps pratiqué Dieu. Alors, tout à coup, il jaillit dans l'âme une sorte d'étincelle. Platon, dans une de ses lettres, déclare sa pensée sur celui qui est πρῶτος ἀγαθός. Il dit qu'aucune parole ne peut le définir, mais qu'après avoir été longtemps en contact avec l'âme, « soudain comme jaillit une flamme, s'allume dans l'âme une lumière » (VI, 3).

La nature divine implique nécessairement que Dieu ne peut entrer en contact avec les corps et la matière. Ils le souilleraient. Donc Dieu n'a créé que ce qui est immortel, ὅσα ἀθάνατα. « L'âme est son œuvre. Le corps est l'œuvre d'une autre nature » (IV, 52 et 61). De même les phénomènes météorologiques ne sont pas l'œuvre de Dieu (IV, 75). Pas plus que Platon, il n'admet que Dieu soit l'auteur du mal. Ce monde est mauvais, donc Dieu ne l'a pas créé. « Autrement Dieu serait l'auteur des maux et du mal ». Ce qui n'est pas plus admissible, c'est que Dieu ait fait les hommes ce qu'ils sont. La Genèse en le faisant détruire l'humanité par le déluge, le montre impuissant à la corriger et la réformer (VI, 58). C'est pour cette raison que tout le récit biblique de la création lui apparaît indigne de Dieu. Il est même absurde. « Se représente-t-on Dieu donnant des ordres tel jour » comme le veut ce récit (IV, 60)?

Celse affirme avec force qu'au-dessus de tout il y a le Dieu suprême, πρῶτος καὶ μέγιστος ou ὕψιστος. Les diverses religions le désignent par des noms différents. En réalité ce sont des appellations diverses du même Dieu. « Je pense, dit Celse, qu'il importe peu qu'on appelle Dieu

Très haut, Zeus, Adonaeus, Sábaoth, Amoun, ou comme les Scythes, Papaeus » (V, 41 ; I, 24).

Ce Dieu-là, le Dieu suprême, dit Celse, il ne faut jamais le renier. Il faut tout souffrir plutôt que de dire une impiété à son sujet (VIII, 66).

Ces textes suffisent pour prouver que c'est bien à Platon qu'il a emprunté sa conception de Dieu. Comme les philosophes de son temps, il n'est plus vraiment polythéiste puisqu'il postule un Dieu suprême qui est à part. Il n'est pas cependant vraiment monothéiste puisqu'il admet à côté du Dieu « très haut » des divinités subalternes.

Si attaché que soit Celse à son maître Platon, il ne le suit pas jusqu'au bout. Ainsi il n'admet pas la doctrine de la Providence alors courante parmi les platoniciens. Il ne souscrirait pas à l'idée que Plutarque a développée dans son traité sur la lenteur des sanctions divines. Il veut bien que Dieu exerce sur le Cosmos une action générale, mais il rejette l'idée d'une providence particulière. Il n'a que raillerie pour ceux qui prétendent que l'homme fait l'objet de plus de sollicitude de la part de Dieu que les animaux. Il a exprimé sa pensée dans un curieux passage qu'Origène cite : « Le Tout n'a pas été créé pour l'homme, pas plus que pour le lion, l'aigle ou le dauphin. Il a été créé de façon à ce que, en tant qu'ouvrage de Dieu, il soit parfait dans l'ensemble et dans ses parties. Toutes choses ont été mesurées ou dispensées pour le Cosmos, et non le Cosmos pour les autres ; sauf cas exceptionnels, elles existent pour l'ensemble. Dieu prend soin du Tout ; sa providence ne néglige pas l'ensemble, elle ne devient pas moins bonne avec le temps ; Dieu ne se retire pas en lui-même ; il ne se courrouce pas à cause des hommes, pas plus qu'à cause des singes ou des mouches » (IV, 99 ; même doctrine dans IV, 69). C'est là une conception de la Providence plus stoïcienne que platonicienne.

Sa conception de l'origine du mal l'est aussi, et lui-même remarque qu'il fausse compagnie à Platon. « La somme des maux n'a jamais varié ; il n'y en a ni plus ni moins, et il en sera ainsi également dans l'avenir. Cela en vertu du principe que la nature du Tout est une et homogène » (IV, 62). Ailleurs il déclare qu'il est difficile de savoir « quelle est l'origine des maux ». Il est plus difficile encore de l'expliquer au vulgaire. On doit se borner à inculquer à celui-ci « que les maux ne viennent pas de Dieu, ils sont inhérents à la matière, et ont droit de cité parmi les mortels ». D'ailleurs, ajoute-t-il, les périodes cosmiques sont identiques à elles-mêmes, et de toute nécessité les mêmes événements reparaissent périodiquement. Il en a toujours été ainsi et il en sera toujours de même (IV, 62).

Il est clair que la doctrine de Dieu de Celse est une sorte de synthèse des conceptions théologiques de Platon et des stoïciens. Des deux éléments, celui qui est prépondérant, c'est le platonisme. A y regarder de près, on discerne un troisième élément qui n'est pas moins intéressant. C'est l'esprit critique. Il est possible que notre Celse ne soit pas l'épicurien de ce nom, grand ami de Lucien, auteur d'un traité contre la magie. Il n'en est pas moins certain qu'il est imbu jusqu'aux moelles de l'esprit d'Épicure. Il se peut même qu'il ait pratiqué la Nouvelle Académie et les sceptiques. A leur école, il a singulièrement aiguisé sa pénétration naturelle. Il est peu d'exemples dans l'antiquité d'un esprit aussi perspicace et critique. C'est sans doute ce qui explique ce fait curieux que, si porté qu'il soit aux choses religieuses, il ne dépasse jamais une certaine mesure. Cette retenue, il l'a probablement apprise à l'école de Carnéade ou de Sextus Empiricus.

Celse, comme tous les philosophes de son temps, admet à côté, ou plutôt au-dessous du Dieu suprême des divinités subalternes. Il les appelle dieux, démons, héros.

Comment conçoit-il les rapports de ces êtres divins inférieurs et du Dieu suprême? Dans le passage, VIII, 35, il les compare aux satrapes du Grand Roi. Il les appelle « des satrapes et des ministres, habitants de l'air et de la terre ». Ailleurs, il définit avec précision les rapports du Dieu suprême et de ces divinités. La haute direction du Cosmos appartient à Dieu; les détails de l'action providentielle relèvent des démons ou divinités subalternes. Cependant la loi du Dieu suprême domine ceux-ci et s'impose à eux. Chacune de ces divinités de second ordre a simplement son rôle à jouer dans l'ensemble [1].

Dès lors, l'adorateur du Dieu suprême doit en même temps honorer ses ministres. C'est juste et convenable, δικαίως. Dans un curieux passage où il rappelle le mot de Jésus que l'on ne peut servir deux maîtres, il insiste sur cette idée. La parole évangélique, dit-il, appliquée aux hommes est tout à fait vraie. Mais on se tromperait si l'on en concluait que l'on ne doit offrir un culte qu'au seul Dieu suprême. On oublie que celui-ci ne peut subir aucun dommage, ni éprouver une peine. « Donc le culte que l'on offre à ses serviteurs ne peut être considéré comme une injure qu'on lui fait. Ce culte est un hommage rendu à ce qui lui est agréable [2] ».

Quelle est d'après Celse la condition de ces dieux inférieurs? Pour la plupart ils habitent l'air qui environne la terre (ils sont περίγειοι), et ils ne sont pas immortels. « Les démons qui prédisent l'avenir et s'occupent des affaires humaines sont des divinités liées à la terre, δαίμονες περίγειοι; ils naissent et périssent; ils se nourrissent du sang et de la graisse des victimes » (VIII, 62).

Ils sont en rapports étroits avec les hommes. Impossible d'éviter leur contact. Celse raille les chrétiens qui refusent de sacrifier aux dieux pour ne pas partager leurs

1. VII, 68 : πάντα ταῦτα ἔχει νόμον ἐκ τοῦ μεγίστου θεοῦ.
2. VIII, 2 : on honore ἕν τι τῶν τοῦ μεγάλου φίλον.

festins. « Les malheureux, mais lorsqu'ils mangent du pain, boivent du vin, goûtent aux fruits, respirent l'air, n'est-ce pas de la part de certains démons qu'ils reçoivent ces choses ? A ces démons est assigné le soin particulier de ces sortes de choses » (VIII, 28). Le plus sage, pense Celse, est donc de se les concilier, ou alors il faut renoncer à vivre. « Aux démons auxquels sont échues les parties de la terre, il faut rendre grâces, il faut offrir prémices et prières et se les rendre favorables » (VIII, 33). Au surplus, les dieux punissent celui qui dit du mal d'eux (VIII, 41).

Cependant Celse reconnaît que le culte des dieux inférieurs et des démons peut dégénérer en superstition. « Il faut se garder, dit-il, de se laisser corrompre par ce culte, et d'oublier ce qui leur est supérieur, τὰ κρειττόνα ».

Ce sont là exactement les idées de Plutarque sur les démons. On l'a vu, pour celui-ci ce sont des divinités subalternes, ils ne sont que les serviteurs et ministres, διάκονοι du Dieu suprême. Ils sont mortels ; ils appartiennent au domaine du devenir. Leur fonction est d'être des intermédiaires. C'est pour cette raison qu'ils président aux oracles. Il faut les honorer ; les uns sont bienveillants, les autres malveillants.

Que pense enfin Celse des religions particulières ? Bien loin de leur être hostile, il les envisage avec une réelle bienveillance. Son platonisme lui facilite singulièrement cette attitude. En effet, il lui a appris à distinguer entre le Dieu suprême et les divinités subalternes. Grâce à cette distinction, le Dieu absolu est hors de toute atteinte ; l'idée en est pleinement sauvegardée. D'autre part, le stoïcisme lui a appris qu'il y a un principe ou une force divine immanente dans le monde, et que cette force divine se diversifie en de multiples forces de même nature. Ces forces sont ce que les hommes appellent des dieux ; si elles sont des dieux, un culte leur est dû. L'espèce de monothéisme que professe Celse n'est nullement incom-

patible avec les religions dont ces divinités sont l'objet.

Mais laissons Celse s'expliquer lui-même. Ainsi dans le *Contra Celsum*, V, 6, il critique les Juifs parce que, dit-il, ils adorent le ciel et les anges et refusent d'adorer le soleil et les astres. Ceux-ci sont les ministres de Dieu, ses prophètes et ses interprètes. Pourquoi ne pas les adorer aussi bien que les anges ? Est-ce logique? C'est comme si l'on proclamait que le Tout est Dieu, et que les parties du Tout ne le sont pas.

Aussi très nettement il réclame le maintien du culte national et classique. Dans un passage qu'Origène nous a conservé, il s'élève contre ceux qui proscrivent les images des dieux et leurs autels. Les raisons qu'ils donnent lui paraissent absurdes. Les chrétiens en particulier prétendent qu'on ne doit pas se représenter la divinité sous une forme quelconque. Sait-on quelle est la forme de Dieu ? Et ces mêmes chrétiens répètent avec la Genèse que Dieu a formé l'homme à son image (*C. Cels.*, VII, 62).

Celse défend le culte d'Asclépios, si populaire à cette époque. Il a comblé de bienfaits des villes comme Tricca, Épidaure, Cos, Pergame. Ses oracles ont été fort utiles (III, 3). Les chrétiens, dit-il, ont tort de ne pas adorer les Dioscures, Héraclès, Asclépios, sous prétexte qu'ils ont été des hommes. Leurs bienfaits prouvent qu'ils sont des dieux (III, 22). A l'entendre, il y a une foule de gens, Grecs et barbares, qui ont vu Asclépios. La preuve qu'ils n'ont pas été victimes d'une illusion, c'est qu'ils ont reçu du dieu de multiples bienfaits, prophéties et guérisons (III, 24).

Notre philosophe n'est pas moins favorable aux religions syncrétistes qu'à celle de la Grèce. Il mentionne avec éloges celle des Chaldéens, des Égyptiens, des Perses, des Indiens, des Druides, des Gètes (VI, 80; I, 16).

Cependant son sens critique ne l'abandonne pas. Il lui

arrive de critiquer la zoolâtrie des Égyptiens (III, 17 et 19). D'ailleurs Celse est tout disposé à mettre toutes les religions sur le même niveau. Ce sont des formes diverses de croyances fort semblables. Les mythes des Géants et des Titans sont identiques au mythe de Typhon et d'Horus (VI, 42). Toutes honorent le même Dieu suprême sous des noms différents (VIII, 66).

Celse n'a eu aucune difficulté à admettre le culte des empereurs. Sa conception religieuse s'accordait avec son loyalisme de sujet romain pour le recommander. Il faut se rendre propices les divinités impériales (VIII, 63). Il est certain que les maîtres du monde n'ont pas été investis de leur pouvoir sans le concours des dieux. Leur refuser les honneurs divins, comme le font les chrétiens, c'est donner le plus fâcheux exemple, puisque si l'on abandonnait les empereurs on livrerait le monde aux barbares. Chrétiens aussi bien que philosophes n'y auraient plus de place (VIII, 68).

Que pense enfin Celse des rites, des sacrifices, des oracles ? Il prend la défense des oracles tout comme Plutarque. Il se plaint que les chrétiens méprisent les oracles de la Pythie, de Dodone, de Claros, des Branchides, de Zeus Ammon, et cependant prônent ceux de Moïse (VII, 3). Notre philosophe n'hésite pas à proclamer l'origine divine des oracles. Ce qui le prouve à ses yeux, ce sont les bienfaits certains qu'en retirent les hommes. Telles sont les révélations qu'ont eues plusieurs. Ce sont encore les entreprises de certaines villes qui doivent leur succès à un oracle. Ce sont les maladies, les épidémies, les famines qui ont été arrêtées grâce aux oracles. Combien de colonies se sont fondées et ont prospéré grâce à un oracle ! Des particuliers ont obtenu par ce moyen des guérisons. Les oracles se sont chargés bien souvent de dénoncer les sacrilèges (VIII, 45).

Celse veut que l'on ne néglige pas les sacrifices, ni les fêtes religieuses (VIII, 21). La raison qu'il donne, c'est

que, si les idoles ne sont rien, le mal n'est pas grand de participer aux réjouissances publiques et aux sacrifices qui les accompagnent Si les dieux et les démons existent réellement, ils sont les ministres du Dieu suprême ; il faut les honorer à ce titre et par nos sacrifices nous les rendre propices (VIII, 24).

Comme tous les philosophes de ce temps, comme Plutarque ou Numénius, qui s'efforcent d'accommoder les mythes religieux à leur philosophie, Celse pratique à l'occasion l'allégorie. C'est ainsi qu'il découvre dans le discours de Zeus à Héra dans Homère les paroles de Dieu à la matière (VI, 42; voyez aussi VI, 21). Cela ne l'empêche pas de faire un grief aux chrétiens de ce qu'ils allégorisent les récits bibliques (I, 17 ; IV, 51).

Si bien disposé que soit Celse pour les religions, il voit parfaitement les abus auxquels elles prêtent. Avec lui la critique ne perd jamais ses droits. Aussi bien que Lucien, il perce à jour les impostures et les supercheries des charlatans. Après avoir loué le culte de Mithra, il traite certains de ses prêtres de mendiants et devins qui exploitent la crédulité du public (I, 9). Il est particulièrement sévère pour les Égyptiens D'après lui, les charlatans abondent en Égypte. Ce sont de grands prometteurs de merveilles ; c'est dans ce pays que l'on apprend les exorcismes, les tours qui servent à tromper les naïfs, les guérisons obtenues par une certaine manière de souffler sur le malade, les évocations des morts, l'art de créer des illusions et des hallucinations; on fait croire au patient qu'il va s'attabler à un festin, qu'il voit des animaux qui n'existent pas (I, 68). Dans un endroit de son livre, il racontait la confession de l'un de ces charlatans égyptiens. Il réussissait auprès des ignorants (VI, 41). Ailleurs, il racontait comment on se faisait une réputation de devin. Devant la foule rassemblée dans un temple ou aux abords du sanctuaire, on n'avait qu'à s'écrier d'un air inspiré : « Je suis Dieu ou fils de Dieu, ou un esprit divin.

J'arrive. Le monde va périr, et vous, hommes, grâce à vos iniquités, vous êtes perdus. Je vais vous sauver. Bienheureux celui qui maintenant m'adore. Tous les autres, je les jetterai dans le feu éternel. Je garderai éternellement ceux qui auront cru en moi ». Celse ajoute que ce sont là des discours que lui-même a entendus (VII, 9).

Si religieusement intéressé que soit Celse, il est loin d'être dupe. Il lui arrive de tourner en ridicule les revenants de la légende. Les résurrections lui paraissent impossibles. D'un mot sanglant, il met toutes ces histoires sur le compte de l'imposture. Ce sont pures inventions, dit-il, τερατεύονται (II, 55).

Ces textes prouvent surabondamment que Celse est bien loin d'être irréligieux. Il ne faut pas le confondre avec le grand ironiste de Samosate. Lucien a le scepticisme dans le sang. Celse, comme tant d'autres parmi ses contemporains, a appris à l'école de Platon à croire en Dieu, à la Providence, aux peines et aux récompenses après la mort. Il lui arrive de protester avec vivacité contre les matérialistes qui soutenaient que puisqu'on ne perçoit pas Dieu par les sens, on ne peut arriver à lui (VII, 36). Ceux qui affirment l'immortalité de l'âme ont raison, dit-il. « Ceux qui mènent une vie bonne seront heureux » (VIII, 49; voyez aussi III, 16). Seulement il ne dépasse pas certaines limites. Il n'abdique pas son sens critique. Il y a un abîme entre lui et le candide Plutarque.

CHAPITRE XIV

APOLLONIOS DE TYANE

Le pythagorisme du temps d'Origène nous offre l'exemple le plus frappant d'une association étroite de la philosophie et de la religion. L'alliance est intime chez tous ceux qui à cette époque se réclament de Pythagore. La vie d'Apollonios de Tyane qui date de ce temps peut passer pour le manifeste le plus complet de cette école. C'est à ce titre qu'il nous paraît utile de consacrer un chapitre à Philostrate et à son œuvre.

A vrai dire, pour bien comprendre les pythagoriciens du IIe et du IIIe siècle, il faudrait rappeler ce qu'a été le pythagorisme primitif. Après de brillants débuts en Grande Grèce, son rigorisme et ses exigences indisposent l'opinion contre lui, et provoquent en 450 une violente réaction. Les disciples de Pythagore se dispersent. Les principaux se réfugient à Thèbes et ailleurs. Platon en a connu quelques-uns. Finalement, dès le milieu du IVe siècle, l'école ou la secte cesse d'exister [1]. Après une éclipse

1. Pour les sources du pythagorisme primitif, voir l'excellente étude de M. Delatte : *Études sur la littérature pythagoricienne* 1915, dans la bibliothèque de la IVe section de l'École des Hautes Études.

C'est Zeller qui a eu le mérite de dégager des broussailles d'une documentation imparfaite et secondaire le véritable caractère de la pensée réformatrice de Pythagore. M. John Burnet dans son ouvrage intitulé *Early greek thought*, 3e éd. 1920, traduction française de A. Reymond, *Aurore de la philosophie grecque*, 1919, semble avoir réussi à démêler les

de plus de deux siècles, le pythagorisme reparaît presque simultanément à Rome et à Alexandrie[1].

éléments vraiment primitifs du pythagorisme, et à marquer les phases de son développement jusqu'à Platon. Voir aussi L. Robin, *La pensée grecque*, 1923, p. 57 à 85. A signaler le tout récent ouvrage de M. Isidore Lévy : *Recherches sur les sources de la légende de Pythagore*, 1926.

1. Les premiers symptômes d'une renaissance du pythagorisme datent du commencement du Ier siècle avant J.-C. Voir Zeller, Ve vol. p. 82 à 98. Cicéron nous apprend que cette doctrine excitait à Rome quelque intérêt. Nigidius Figulus en fut d'après lui le rénovateur. C'est en réalité à Alexandrie qu'aux environs de l'ère chrétienne elle reparaît avec éclat. Les néopythagoriciens croient de bonne foi reproduire la doctrine et les principes moraux du fondateur. Ils attribuent naïvement leurs propres idées à Pythagore, à Philolaos, à Lysis ou à Archytas. De là toute une littérature pseudépigraphe. On compte plus de 90 écrits. Voir la note détaillée de Zeller, p. 100. Il est certain que toute cette littérature ne contient que quelques rares pièces ou fragments authentiques. Voir Delatte. La conclusion de Zeller est qu'elle est due à des écrivains néopythagoriciens qui ont composé leurs écrits à la fin du Ier siècle avant J.-C. et au commencement du siècle suivant. Cette conclusion n'est pas contestée.

Il a existé quelques écrits de néopythagoriciens qui les ont signés. Apollonios de Tyane et Modératus sont du Ier siècle. On possède quelques fragments du Πυθαγορικῶν σχολῶν de ce dernier. Au IIe siècle, Nicomaque de Gérasa en Arabie donne son Ἀριθμητική ; on en possède deux fragments. Du même siècle est Numénius, et Philostrate est du suivant.

Ces néopythagoriciens ont retenu les quelques éléments que la tradition avait transmis des doctrines de Pythagore et de ses disciples, tels que la transmigration des âmes, certaines pratiques ascétiques, l'idée d'une science symbolique des nombres. Pour tout le reste, notamment pour la philosophie : métaphysique, cosmologie, anthropologie, ils ne pouvaient qu'être plagiaires des grands systèmes. A défaut de Pythagore, ils se rattachent dans ce domaine surtout à Platon. Leur philosophie est celle du platonisme de ce temps, qu'ils ont teintée le plus qu'ils ont pu de prétendu pythagorisme. Ce qui est hors de doute, c'est qu'en dépit de toutes les lacunes de la tradition, ils ont retrouvé l'esprit du fondateur. Comme lui ils associent étroitement la science philosophique, le rigorisme et la religion. M. Burnet dit d'Apollonios de Tyane (*ouvr. cité*, p. 91) « qu'il était pleinement justifié à se regarder comme l'héritier spirituel de Pythagore ». Il n'est pas le seul.

Quelles sont les causes qui expliquent cette résurrection inattendue d'une école qui paraissait éteinte à jamais? Il y a d'abord l'attrait prestigieux qu'exerçait sur les imaginations la figure de Pythagore. La légende s'en était emparée tout entière. Pythagore était devenu un demi-dieu. Sa science passait pour pleine de mystère. On supposait qu'il avait une connaissance particulière de Dieu. Son rigorisme l'élevait au-dessus du commun des hommes. Pour une foule de gens, il avait été prophète, thaumaturge, démon. A la fin de l'ancienne ère, et au commencement de la nouvelle, la pensée lassée et déçue, rendue hésitante et méfiante d'elle-même par le scepticisme, cherchait partout dans l'antiquité des autorités qui pussent suppléer à sa faiblesse. Quoi de plus naturel qu'elle s'attachât à cette figure qui dominait l'antiquité! Certains ne se contentaient-ils pas d'Héraclès?

Puis Pythagore avait émis l'idée d'une destinée plus haute de l'âme. Il en faisait autre chose qu'une pâle image de l'homme vivant. Elle avait vécu avant d'apparaître ici-bas; elle persisterait après la mort. La doctrine de la transmigration qu'il paraît bien avoir professée, se prêtait merveilleusement aux plus brillantes perspectives. Sur cette terre, l'âme était une exilée, elle habitait un tombeau, le σῶμα synonyme de σῆμα.

L'ascétisme qu'avait sûrement pratiqué Pythagore n'était-il pas un attrait de plus? A de certaines époques, et pour certaines âmes rien n'est plus séduisant. Les exemples abondent dans l'histoire du christianisme. Précisément aux premiers siècles de l'ère chrétienne, le besoin de plus de pureté et de sainteté se faisait partout sentir.

Combien imposante pour une foule d'esprits devait être la science doublée de mystère qu'on attribuait au pythagorisme! Ces nombres qui n'étaient pas de simples chiffres, mais en quelque sorte des entités suprasensibles chargées d'énergies divines, qui en se doublant, se tri-

plant, ou se décuplant, devenaient les éléments primordiaux du Cosmos, toute cette harmonie des nombres divins qui s'étendait jusqu'aux étoiles, quoi de plus prestigieux! La science purifie, disaient les pythagoriciens.

Signalons enfin comme l'un des principaux éléments de sa popularité, l'alliance que le néo-pythagorisme comme du reste l'ancien, réalisait entre la religion et la philosophie. Si Aristote et le péripatétisme ont alors si peu de prise sur les esprits, c'est à cause de leur sécheresse. La philosophie purement rationnelle du Stagirite n'offrait aucun aliment aux aspirations religieuses. C'est parce qu'Épicure et son école passaient pour athées, qu'ils étaient si impopulaires aux premiers siècles. La même cause explique en bonne partie le déclin de la Nouvelle Académie et du scepticisme. Et pourquoi Platon redevient-il le maître des esprits? C'est parce que ses grands dialogues offraient à la pensée morale et religieuse un abondant aliment. Dans le néo-pythagorisme, besoin mystique et soif de connaissance recevaient une satisfaction peut-être plus complète encore. De là sa popularité parmi les Grecs. Les purs orientaux se contentaient facilement de l'apaisement des aspirations religieuses. Au Grec, il fallait aussi celui de la pensée. Il est né avec une prévention congénitale en faveur de la connaissance : ἐπιστήμη ou γνῶσις.

De ce néo-pythagorisme, Apollonios de Tyane a été l'un des plus brillants représentants [1].

1. C'est Baur qui inaugure l'étude critique du roman de Philostrate et de son héros. Voir dans la *Tübinger Zeitschrift für Theol.* son article, *Apol. v. Tyana u. Christus* 1832. En 1862, Chassang donne une traduction du livre de Philostrate avec une introduction (2e éd.). En 1870, Kayser donne une édition critique, 2 vol. Dans son Ve vol. Zeller complète sa notice sur Apollonios par des notes critiques très détaillées, p. 148, note 1 sur les écrits réels ou supposés d'Apollonios; p. 149, note 1 et p. 153 notes 1 et 2 sur le prestige du personnage, p. 150 et *sqq.* et les notes sur Philostrate, enfin p. 150 note 3, celle-ci copieuse, consacrée à la critique du roman de Philostrate. Dans son livre sur la *Religion à*

Avant tout, il faut distinguer entre l'Apollonios de l'histoire et celui de la légende.

Que sait-on du personnage ? Il apparaît sous Claude et ne disparaît que sous Nerva. Il était originaire de Cappadoce. Il est certain qu'il a laissé quelques écrits. Eusèbe nous a conservé un fragment d'un traité sur les sacrifices. Il a écrit une vie de Pythagore et un traité sur la prophétie astrologique. D'après Philostrate, cet écrit aurait eu quatre livres. Il n'est pas douteux qu'Apollonios a beaucoup voyagé. Il n'y a aucune raison de ne pas admettre que Philostrate n'a pas inventé les pérégrinations de son auteur. Elles servaient de cadre aux aventures qu'il lui attribue. S'il en est ainsi, Apollonios a visité Babylone, l'Inde, l'Égypte, sans parler de la Grèce et de l'Asie Mineure. Il aurait été deux fois à Rome.

Rome sous les Sévères 1886, Jean Réville a deux chapitres très solides sur l'écrit de Philostrate, sur sa valeur documentaire, sur ce que l'on sait d'Apollonios, sur la question des rapports du héros du roman et du Christ des chrétiens. M. Alf. Croiset consacre dans le V^e^ vol. de son *Histoire de la littérature grecque* une notice à Apollonios p. 413 et à Philostrate, p. 762-767. Les défauts littéraires du roman de ce philosophe, la thaumaturgie qui y abonde, la crédulité de l'auteur, l'ont indisposé. Il laisse trop dans l'ombre l'élévation morale et philosophique que l'on constate dans beaucoup d'endroits du roman, et surtout l'honnêteté des intentions de Philostrate. Signalons un article fort remarquable de l'encyclop. Pauly-Wissowa 1896, 2^e^ vol. p. 146. M. Miller, l'auteur, estime que les mémoires de Damis que l'auteur du roman dit avoir utilisés sont un faux qu'il a cru authentique. Il repousse l'hypothèse émise par certains critiques que Philostrate aurait inventé de toutes pièces sa source. Il s'efforce enfin de dégager du roman les traits historiques. Mentionnons enfin un chap. intéressant sur Apollonios dans le livre de M. Ch. Clerc, *Théories relatives au culte des images chez les auteurs grecs*, 1916, p. 242 à 249, et un article de M. Geffcken dans Hermès, LV, p. 290, 1920.

Une question qui a toujours préoccupé les historiens et les critiques, c'est de savoir si Philostrate a réellement voulu opposer son héros au Christ des chrétiens. M. Réville a discuté la question à fond, *ouvr. cité*, p. 228 à 236, et conclut à la négative. M. Miller aboutit à la même conclusion. C'est Hiéroclès qui fait ce rapprochement au IV^e^ siècle.

Il semble certain qu'Apollonios avait une personnalité très marquée et très séduisante. Immense a été son prestige et de longue durée. C'est même pour cette raison que Philostrate en a fait son héros. Il a été un vrai philosophe. Comme tous ceux de son temps, il ne s'est pas livré à la spéculation métaphysique, mais il semble bien avoir eu des conceptions philosophiques fort précises. Même si l'on fait abstraction de certains passages du roman de sa vie, qui dénotent une réelle réflexion philosophique, le fragment de son écrit « des sacrifices » nous oblige à lui reconnaître la qualité de penseur. Il mérite d'être cité : « Voici comment, d'après moi, on cultivera la divinité de la manière la plus convenable, et par là on s'assurera sa bienveillance mieux que par tout autre moyen. Ce sera tout d'abord en n'offrant aucun sacrifice au Dieu que nous proclamons le premier. Il est unique, entièrement séparé de toutes choses. Il n'est nécessaire de connaître les autres divinités qu'après lui. Il ne faut pas allumer le feu sur l'autel en son honneur. D'une manière générale il ne faut lui appliquer le nom d'aucune chose sensible. Il n'a en effet besoin de rien ni de personne qui lui soit supérieur, comme nous en avons besoin. Il n'est pas la terre, origine des plantes ou nourriture des animaux. Il n'est pas l'air pur, dégagé de tout miasme. Quand on s'adresse à lui, que l'on emploie le langage supérieur, je veux dire, celui qui ne s'exprime pas par les lèvres. Qu'on demande les vrais biens à celui qui est ce qu'il y a de plus beau dans l'Univers, par l'entremise de ce qu'il y a de plus beau en nous. C'est l'intelligence. Elle se passe de tout organe. Donc pour ces raisons, il ne faut jamais offrir de sacrifices au Dieu qui est le grand Dieu et qui règne sur toutes choses ». (Eus., *Preparatio evang.*, IV, 13).

Nous avons dans ce texte, non seulement la distinction courante que faisaient les philosophes entre le Dieu suprême et les dieux subalternes, mais au premier plan

figure une conception très élevée de la nature du culte à offrir au Dieu suprême. Celse lui aussi disait qu'il faut être prêt à tout souffrir plutôt que de rabaisser le culte du Dieu absolu. Ce sont là des idées qui dénotent une véritable hauteur de pensée. L'auteur n'est peut-être pas un métaphysicien, mais c'est un philosophe dont les réflexions ne manquent pas de profondeur et d'originalité.

Il est certain qu'Apollonios pratiquait un rigoureux ascétisme. Sur ce point, la tradition est unanime. Il était végétarien; il n'était vêtu que de lin; il était strictement chaste.

Enfin il a été très religieux et très pratiquant. Ce n'est pas assez dire, il paraît avoir été doué de certaines facultés psychologiques particulières. Il semble avoir eu une intuition des caractères presque toujours juste. Il n'est pas impossible qu'il ait eu un véritable don de guérison. Par moments, il semblait deviner et pressentir l'avenir. On peut supposer qu'il avait dans l'attitude, dans le geste, dans le regard, quelque chose qui frappait d'emblée et qui était comme le rayonnement de sa personnalité. De là l'impression qu'il faisait à beaucoup de gens d'être un magicien. D'autres le prenaient pour un « démon », un être divin. Il est probable que comme d'autres personnalités de même nature, il a eu la conviction qu'il jouissait d'une communion directe avec la divinité et qu'elle le dirigeait et le protégeait. De là une incroyable audace en même temps qu'une parfaite sérénité.

Tels sont, semble-t-il, quelques-uns des traits de caractère qui lui ont valu un tel prestige, que lorsqu'on a senti le besoin d'incarner l'idéal pythagoricien en un homme, c'est lui qu'on a choisi.

Il est naturel que dans la suite on ait idéalisé le personnage. Il y prêtait. C'est ainsi qu'il est devenu au IIIe siècle une sorte de demi-dieu auquel on a fait une légende. Philostrate nous a conservé cette légende. Julia

Domna, la mère de Caracalla, entra en possession des mémoires d'un certain Damis qui avait été un compagnon d'Apollonios. D'après Philostrate, ces mémoires étaient véridiques, mais dépourvus de talent. L'impératrice le chargea d'en tirer un livre. Philostrate paraît avoir achevé cette vie d'Apollonios après la mort de Julia survenue en 217. Lui-même vécut jusqu'au règne de Philippe l'Arabe. C'est lui qui nous apprend ces détails [1]. D'après Celse, un certain Moragénès aurait aussi laissé des mémoires sur Apollonios [2].

Le roman de Philostrate se compose de huit livres. Dans le premier, il raconte la naissance déjà enveloppée de légendes de son héros. Notons, ce qui est peut-être un trait historique, que le jeune Apollonios se livre à l'étude

1. *Vita Apol.* I, 3.

2. *C. Cels.*, VI, 41 : D'après Philostrate, la principale source qu'il ait utilisée, c'est Damis. Il aurait aussi recueilli certains souvenirs dans les cités où Apollonios avait passé ou séjourné, et dans certains sanctuaires qu'il avait fréquentés. Il possédait aussi des lettres que son héros aurait adressées aux empereurs, à des philosophes, à des cités ὑπὲρ θεῶν, ἐθῶν, ἠθῶν, νόμων. Que valait cette documentation? On remarque que le merveilleux le plus outré y abondait. Il importe peu que Damis ou Philostrate, ou comme le supposent certains critiques, le faussaire qui composa les mémoires de Damis, ait été l'auteur de ces légendes. Elles vicient sa biographie et en rendent tout suspect. Qu'on en juge par quelques exemples. Dans le Caucase, Apollonios rencontre des géants de quatre ou cinq coudées. Il opère des miracles nombreux. Un jour il délivre un jeune homme d'une ἔμπουσα ou spectre; il ressuscite une morte, etc. Les Brahmanes flottent entre ciel et terre. Certains de ces miracles font songer à ceux des Évangiles. Cette crédulité, que ce soit celle de Damis ou celle de Philostrate, ne doit pas trop étonner. Celse reprochait au Christ des chrétiens de ne pas avoir fait assez de prodiges, et de n'être qu'un médiocre personnage pour un Fils de Dieu. Il ne faut pas oublier qu'à cette époque, depuis le déclin et le discrédit de l'Académie, des sceptiques, d'Épicure, l'esprit critique faisait de plus en plus défaut. Les philosophes eux-mêmes étaient dupes des affirmations les plus absurdes. Les plus fermes esprits n'échappaient pas à l'emprise du merveilleux. C'est ce que Celse nous apprend dans le passage cité ci-dessus.

de la philosophie, à Tarse, à Égée, et qu'aussitôt le pythagorisme l'attire. Il en pratique l'ascétisme. En même temps, il fréquente les sanctuaires. A la mort de ses parents, il abandonne ses biens, et pendant cinq ans observe le silence recommandé par les pythagoriciens.

Puis commencent les voyages. Après avoir consulté les dieux, il part pour l'Inde. Il passe par Ninive, par Ctésiphon où il rencontre Damis, et par Babylone. Déjà sa réputation de sage, ami des dieux, le précède et lui ouvre les portes. Les deux livres suivants racontent son voyage et son séjour dans l'Inde. Les prodiges se succèdent. Partout les rois le reçoivent. L'auteur raconte les entretiens philosophiques qu'il a eus avec eux. Le voilà au milieu des Brahmanes. C'est l'occasion d'une curieuse description de la vie de ces sages. Leur chef est Jarchas. Ce sont des personnages quasi surnaturels. Ils sont doués d'une infaillible clairvoyance, possèdent une science universelle, ont plus de prestige que le roi. Apollonios se fait leur élève. Jarchas lui apprend l'astrologie, la divination, la science des sacrifices, la médecine.

Puis Apollonios et Damis reviennent à Babylone. Le quatrième livre raconte les pérégrinations d'Apollonios en Asie-Mineure et en Grèce. On nous le montre haranguant les populations, faisant des discours sur les sacrifices, et proposant des réformes cultuelles. A Sparte, il intervient en faveur d'un accusé. Sa popularité dans les villes et dans les temples s'accroît de jour en jour. Il s'embarque pour Rome ; il va jusqu'en Espagne, repasse par Syracuse, et s'arrête en Égypte. C'est là qu'il a une mémorable entrevue avec Vespasien. Celui-ci le consulte sur ses projets. Doit-il assumer le principat, et comment remplira-t-il ses devoirs d'empereur ? Pages intéressantes pour connaître les conceptions politiques des philosophes de ce temps.

Apollonios se décide à visiter les Gymnosophistes de la Haute-Égypte. Le sixième livre fait une curieuse des-

cription de ces sages, des rapports qu'a eus avec eux le héros du livre, de ses conversations avec leurs chefs. Apollonios déclare que la sagesse des Brahmanes est supérieure à celle des Gymnosophistes. Tous ces récits sont entrecoupés de descriptions de miracles.

Les deux derniers livres sont les plus dramatiques. On nous montre Apollonios aux prises avec le tyran Domitien. L'hostilité certaine de l'empereur n'arrête pas le sage. Il part pour Rome. Ses amis l'abandonnent. Des philosophes en fuite lui déconseillent de se rendre dans la capitale. Fort de l'assistance des dieux, il y va. Il rencontre des protections en haut lieu. Néanmoins il est jeté en prison. Il comparaît devant le tyran, le confond par ses réponses. Enfin Domitien veut le juger, se sent contraint de l'acquitter, mais espère le reprendre. A ce moment Apollonios s'éclipse, et reparaît à Putéoli. Il va de nouveau en Grèce ; on le revoit aux jeux olympiques ; il visite les villes, et quelques années plus tard il disparaît mystérieusement. On ne sait comment il est mort.

Il est clair qu'un document de cette nature ne nous apprend pas grand'chose de certain sur Apollonios lui-même. On ne peut faire fond sur les détails biographiques qu'il nous donne. L'intérêt qu'il a pour nous, c'est de nous aider à bien nous rendre compte de l'idée que l'on se faisait d'un philosophe au début du III^e^ siècle. A ce point de vue, l'écrit de Philostrate constitue un document de premier ordre.

Le premier trait qui caractérise le sage que l'on rêvait alors, c'est qu'il est un vrai philosophe. Tout jeune encore, on suppose qu'il reçoit une instruction et une éducation qui feront de lui un sage. Ce sont les « platoniciens et les disciples de Chrysippe » qu'il fréquente. Il ne lui est pas défendu d'apprendre à connaître les épicuriens, mais on ne suppose pas qu'il se sente attiré par eux. Tout de suite c'est Pythagore qui a ses préférences.

Il discerne « en lui je ne sais quoi de grand [1] ». Sa doctrine de la métempsychose le frappe. Le rigorisme ascétique du pythagorisme n'en est pas pour lui un des moindres attraits. Il escompte qu'en récompense de ses privations il aura « la tempérance et la justice ; il sera délivré de toute envie, et en tant que philosophe, ami des dieux, il sera la terreur des tyrans ».

Tout ce que le roman raconte des Brahmanes, de la sagesse qu'on leur attribue, de leur merveilleuse prescience, de leur pouvoir miraculeux, est fort curieux. Apollonios est censé préférer les sages de l'Inde aux Gymnosophistes d'Égypte. Pour l'auteur, ce sont des hommes divins. Il dépeint avec admiration l'initiation que pratiquaient les Brahmanes (II, 29 et 30). Les conversations du héros de Philostrate avec Jarchas le chef des Brahmanes ont un caractère de haute philosophie (III, 34, 35). On discute sur les éléments. On reconnaît qu'il y en a un cinquième, comme le voulait Aristote. C'est l'éther « où naissent les dieux ». Le Cosmos est, comme l'appelaient les stoïciens, un « animal vivant » un ζῷον. Jarchas en décrit le fonctionnement (ch. 35).

Ce philosophe que dépeint Philostrate a une véritable théologie. Il suffit d'en noter les principales doctrines pour constater combien il est fils de son époque. Comme tous les philosophes de son temps, il distingue nettement le Dieu suprême des divinités subalternes [2]. Parmi celles-ci ses préférences vont à Hélios, le soleil, auquel il offre un culte quotidien. Apollon et Asclépios sont aussi en grand honneur chez les pythagoriciens. Alexandre d'Abonotique prétendait être leur prophète. Notre philosophe croit comme Plutarque à la Providence. A des gens qui admirent ceux qui font l'ascension du mont Athos, il déclare qu'il n'en voit pas l'utilité. « On n'ap-

1. Voir I, 7 et VI, 11.
2. III, 35 ; voir le fragment cité ci-dessus, cf. VI, 19.

prend pas sur le mont Athos comment la divinité prend soin de l'espèce humaine » (II, 6). Il déclare que les dieux accordent aux philosophes de bien discerner les choses divines et les choses humaines; « à ceux qui sont bons sans être philosophes, ils donnent la suffisance pour qu'ils ne deviennent pas injustes faute du nécessaire ». Sa cosmologie est conçue au point de vue de la philosophie du temps. C'est une métaphysique qui n'a plus rien à voir avec une explication rationnelle de l'Univers. Comme tous les pythagoriciens, celui-ci donne une grande importance à l'âme. Elle est immortelle (VI, 22). Il insiste particulièrement et longuement sur la métempsychose. (III, 19 à 22).

Veut-on quelques traits précis qui dénotent le philosophe chez le héros de Philostrate ? Dans IV, 30, Apollonios confond un prétentieux jeune homme qui l'engageait à venir entendre un discours sur Zeus. C'est une conversation tout à fait dans le goût des *Mémorables* ou des *Entretiens* d'Épictète. Ailleurs ce sont des considérations fort philosophiques sur « l'art d'imiter » à propos du dessin et de la peinture (II, 22). Lorsqu'Apollonios se décide d'aller à Rome malgré Néron, il dit quelle doit être l'attitude du philosophe en face du tyran. Il n'a rien à craindre. En réalité le sage que protègent les dieux est plus à craindre qu'une bête féroce (IV, 38). Ce passage ne manque pas d'élévation ; pensée et sentiments ont une réelle grandeur. Dans IV, 14 et 15, l'auteur fait soutenir par un philosophe une thèse fort curieuse sur la supériorité du fabuliste Ésope. Il le met au-dessus d'Homère et des tragiques. Un mythe philosophique plein de grâce clôt l'entretien.

Mais le philosophe de Philostrate, pas plus qu'Épictète ou Plutarque, n'est métaphysicien. Les préoccupations morales l'emportent chez lui. Pour lui philosophe et ascète se confondent. Dès le premier jour, il adopte le rigorisme pythagoricien. (I, 7 et 8). Au roi de Babylone,

il déclare que c'est de Pythagore qu'il tient son ascétisme (I, 32). S'il refuse les cadeaux de ce roi, c'est parce qu'il professe d'être philosophe. « Un philosophe doit être sur ses gardes. Il doit savoir que lorsqu'il succombe à la paresse, à la colère, à l'amour, au vin, ou qu'il commet quelque autre inconvenance, on l'excusera à la rigueur, mais s'il s'asservit à l'argent, on ne lui pardonnera pas, on le détestera parce que ce vice suppose tous les autres. En effet, il ne succomberait pas à l'amour de l'argent si ce n'était pour se procurer les plaisirs de la table, des vêtements somptueux, du vin, et les moyens de se livrer à la débauche » (I, 35). Ailleurs Apollonios déclare que l'abstinence de vin convient à son caractère de philosophe, de même que la chasteté (II, 7; I, 13). Ce qui lui vaut sa réputation de philosophe, c'est la simplicité de sa vie et son rigorisme.

Or ce philosophe, tel que le conçoit Philostrate, n'est pas seulement religieux, il est scrupuleux pratiquant.

Philostrate insiste sur ce trait. Des oracles venus de toutes parts circulent sur son compte (IV, 1). A Athènes même, il a la réputation d'être un spécialiste de la science des choses sacrées, τὰ ἱερά. Il passe pour savoir les hommages qu'il convient d'offrir à chaque dieu, en quel temps et à quel moment il faut lui verser des libations, le prier, lui offrir un sacrifice (IV, 19). C'est à ce titre qu'on attribue à ce philosophe une clairvoyance surnaturelle. On le croit capable de discerner du premier coup si un homme est bon ou méchant. Il sauve ainsi un homme innocent qu'on menait au supplice. Un autre jour il diagnostique la nature de l'envoûtement que subit un malheureux. Il rencontre Timasion et devine toute son histoire [1]. Philostrate suppose que son parfait philosophe donne l'impression qu'il est en communion constante

1. Voir les textes suivants : IV, 44; V. 12 : προεγίγνωσκε δὲ οὐ γοητεύων, ἀλλ' ἐξ ὧν οἱ θεοῖ ἔφαινον ; VI, 24, il découvre un innocent parmi les brigands ; VI, 3, Timasion, VI, 5 ; VI, 43.

avec les dieux. Tous ceux qui l'approchent, les hauts fonctionnaires, un Domitien lui-même, sentent qu'il y a quelque chose de divin en lui. C'est une inspiration qui l'a poussé vers Pythagore [1]. S'il entreprend un voyage, c'est pour obéir aux dieux, ἐμοὶ δὲ βαδιστέα οἱ σοφία ὅ τε καὶ δαίμων με ἄγει (I, 18; IV, 38). « Qui t'a conduit chez nous? lui demande le roi Phraatès. Ce sont les dieux et des hommes sages ». Philostrate évidemment ne conçoit pas qu'un philosophe ne soit pas un inspiré.

Il lui paraît aussi tout naturel qu'il soit pratiquant. Apollonios adresse un culte quotidien à Hélios (I, 31; VI, 10). En sa qualité de pythagoricien, il a une véritable répulsion pour les sacrifices sanglants, mais il préconise les autres sacrifices. Nul n'est plus versé que lui dans la science des sacrifices (V, 25).

Ce philosophe interprète les songes (IV, 34). D'après lui, quand on est philosophe, on comprend les rêves. Il croit à la divination ou mantique. On doit s'abstenir de vin parce que la vapeur du vin risque d'obscurcir l'âme, et de l'empêcher de percevoir « ce qui est prophétique », τὸ μαντικόν (II, 37). Il fait l'éloge de la mantique; elle a procuré aux hommes une foule de bienfaits (III, 42, 44).

Le passage qui raconte une conversation d'Apollonios avec Telesinus le consul est caractéristique Celui-ci demande à Apollonios « qu'est-ce que la sagesse? » Elle consiste, répond notre philosophe, en une inspiration ou un transport divin, θειασμός, et dans la connaissance du culte que l'on doit offrir aux dieux, prières et sacrifices. Que demande-t-il dans ses prières lorsqu'il s'approche des autels? Apollonios répond : que la justice existe, que les lois ne soient pas violées, que les sages soient pauvres, et les autres riches, pourvu que ce soit sans fraude. « Penses-tu, dit Telesinus, que tu obtiendras l'exaucement

1. I, 7 : πτερωθεὶς ἐπ' αὐτὸν ὑπό τινος κρείττονος. On notera le premier mot de cette phrase qui vient du Phèdre de Platon.

de ta prière ? Certes, j'embrasse toutes mes requêtes en celle-ci : O dieux, donnez-moi ce qui m'est dû. Si je suis parmi les hommes bons, j'obtiendrai plus que je n'ai dit. Si les dieux me rangent parmi les méchants, c'est le contraire qui m'arrivera de leur part, et je ne blâmerai pas les dieux de m'octroyer des maux, puisque je ne suis pas bon. » (IV, 40, *sqq.*).

Voilà un texte fort intéressant, puisqu'il nous montre chez ce philosophe modèle l'étroite association d'une inspiration philosophique, du sentiment mystique le plus prononcé, et d'une scrupuleuse dévotion.

Ce philosophe, à l'occasion, fait des miracles. Mais n'y insistons pas. Il y en a toute une collection dans le roman de Philostrate [1].

Relevons un dernier trait caractéristique du philosophe tel que le rêve notre auteur. Apollonios est un prédicateur populaire. Dans ses harangues, les propos du moraliste philosophe se mêlent aux conseils du plus religieux des hommes (IV, 3, 4, 8, 19).

L'Apollonios de Philostrate n'est pas celui de l'histoire, quoique celui-ci ait dû se prêter par son caractère au portrait qu'en a tracé son biographe. Il représente le philosophe parfait tel que le rêvaient la plupart des contemporains d'Origène. Il est tour à tour directeur de conscience comme Sénèque, éducateur comme Épictète, prédicateur et orateur populaire à la manière de Dion de Pruse, ascète et mystique comme l'a été selon toute vraisemblance l'Apollonios véritable.

1. I, 38 ; III, 38, 39 ; IV, 20 ; IV, 25 ; IV, 45 etc.

CHAPITRE XV

NUMÉNIUS — CONCLUSION

Numénius d'Apamée qui est de la seconde moitié du IIe siècle, est un exemple trop caractéristique des penseurs de son temps, pour que nous le passions sous silence [1]. Il ne nous reste de ses écrits que des fragments. C'est Eusèbe de Césarée qui nous les a pour la plupart conservés dans sa *Préparation évangélique*. Une première série consiste en extraits d'un ouvrage de Numénius dans lequel il démontrait que la Nouvelle Académie avait renié Platon [2]. C'était une critique très violente d'Arcésilas, de Carnéade, de Clitomaque, de Lacydès. Par la même occasion, il accablait Pyrrhon et son disciple Timon.

Ces textes n'ont aucune valeur documentaire, mais ils nous font connaître les tendances d'esprit de leur auteur. Numénius est hostile jusqu'au fanatisme à la Nouvelle Académie, aux sceptiques, à Épicure et à son école. Il ne fait aucun effort pour les comprendre ; il ne rend même pas hommage au talent d'un Carnéade. Il ne sait que l'injurier. « C'est un brigand et un habile charlatan ». La raison

1. Dans son excellente notice sur Numénius (Ve vol. p. 216) Zeller l'appelle platonicien. Cependant Numénius se réclame de Pythagore ; il le met encore plus haut que Platon, et il a une attitude en face des religions qui est tout à fait celle des pythagoriciens. Aussi nous le classons avec Apollonios.

2. *Praep. evang.* XIV, ch. 5 à 9 inclus.

de cette hostilité, c'est qu'il redoute le scepticisme. Il appartient à un temps que la critique outrancière effraie. Il faut à Numénius une philosophie positive.

Eusèbe nous a conservé quatre autres fragments tirés d'un traité de notre auteur sur le Bien, περὶ τ' ἀγαθοῦ[1]. Dans ces extraits, Numénius s'applique à définir l'être en soi. Il est incorporel ; il est pensée pure ; il échappe au temps et à l'espace ; il est éternel et ne peut être nommé. Ces textes prouvent qu'il était rompu aux méthodes de l'école et qu'il était vrai philosophe. Ses tendances religieuses pourraient faire supposer qu'il ne l'était pas.

Dans une autre série de fragments extraits du même traité, Numénius définit le deuxième facteur divin, δεύτερος αἴτιος[2]. Il le distingue nettement du premier. Celui-ci ὁ θεὸς ὁ μὲν πρῶτος est absolu, indivisible, toujours replié sur lui-même, ἑαυτῷ συγγινόμενος. Le deuxième est plus voisin de la matière, quoiqu'il en soit séparé. Quoique Père et Roi, le premier Dieu ne crée pas le Cosmos. C'est le démiurge. Il se borne à « jeter la semence de toute âme que le démiurge plante en nous, et distribue ». Dans un autre fragment il explique la formation du démiurge. Le Dieu absolu le crée, mais ce faisant, ne perd rien de sa substance. Numénius illustre cette idée par la comparaison du flambeau qui communique sa flamme sans qu'elle soit diminuée. C'est l'image même que Justin Martyr et Tatien utilisent pour expliquer comment le Père forme le Logos. Dans le quatrième fragment, Numénius déclare que Platon savait que les hommes ne connaissent que le démiurge. Marcion soutenait que jusqu'à Jésus Christ les hommes, y compris les Juifs, ne connaissaient que le Dieu de l'Ancien Testament.

La *Préparation* (XI, ch. 22) nous donne encore trois frag.

1. *Prép.*, XI, ch. 10, 1-13.
2. *Prép.*, XI, ch. 18, 1 à 10 ; XI, ch. 18, 14 à 24.

ments dans lesquels nous glanons les phrases suivantes : Le premier Dieu est le Bien en soi, αὐτοαγαθόν, le démiurge est bon en tant qu'il l'imite. Ce n'est pas de lui-même qu'il est bon ; sa bonté dérive du premier [1]. On le verra, l'idée et les termes se retrouvent chez Origène.

Les fragments peut-être les plus importants qui nous soient parvenus, sont ceux de la *Préparation* IX, 7 et 8. Il faut y ajouter deux textes du *Contra Celsum*, I, 15 et IV, 51. Numénius y définit d'abord sa méthode. « Il faut, dit-il, combiner Pythagore et Platon, et leur adjoindre les mystères et les croyances des peuples, notamment les doctrines des Brahmanes, des Juifs, des Mages, des Égyptiens ». Dans le fragment suivant il nomme Moïse et mentionne l'opposition que lui ont faite les magiciens d'Égypte. De Moïse il dit qu'il exerçait un grand pouvoir pas ses prières. Platon, dit-il, était « un Moïse qui s'exprimait en dialecte attique ». Ces données si intéressantes, Origène les confirme ; Numénius aurait même fait allusion à un trait de l'histoire de Jésus, quoiqu'il ne l'ait pas nommé.

Comme Apollonios, Numénius le pythagoricien, c'est ainsi que l'appelle Origène, nous offre l'exemple d'un philosophe qui s'appliquait à associer à sa philosophie les religions de son temps. L'allégorie suffisait, disait-il, pour aplanir toutes les difficultés [2].

1. εἰ ἀγαθός ἐστιν ὁ δεύτερος, οὐ παρ' ἑατοῦ, παρὰ δὲ τοῦ πρώτου.

2. Une étude d'Apulée compléterait celle que nous avons entreprise. Cette étude a été faite par M. P. Vallette dans sa remarquable thèse, l'*Apologie d'Apulée* 1908. Elle confirme de tous points nos conclusions.

CONCLUSION

Assurément l'histoire de la pensée grecque de Pyrrhon à Philostrate n'est pas indigne du génie hellénique. Elle présente un remarquable ensemble d'idées. Son évolution a une logique et une ampleur qui témoignent d'une rare vigueur. Elle a son caractère propre. Ce qui est significatif, c'est qu'elle a exercé une influence dominante. Dans le monde gréco-romain, le philosophe a bien plus d'importance que le prêtre et même que le mystagogue. Si pendant cette période la pensée grecque n'a pas eu à son service d'aussi grands talents que la philosophie classique, elle n'a rien alors d'une pensée qui fléchit et incline à la décadence,

Peut-être oublie-t-on trop souvent que cette pensée s'est développée au sein d'un monde profondément différent de celui de la Grèce antique. L'épopée militaire d'Alexandre le Grand a été le point de départ d'une des transformations les plus radicales que l'humanité ait connues. Il se produit alors une révolution dont nous ne voyons les résultats qu'à distance, et par conséquent en gros, mais qui de toute évidence a bouleversé le régime social, les habitudes, les idées qui avaient prévalu jusqu'alors.

Comme dans toutes les grandes révolutions, il y a eu tout ensemble une destruction et une reconstruction. Ce qui a disparu, c'est la cité antique. Cette agglomération qui absorbe l'individu dans la collectivité, et dont le lien social est constitué par sa religion locale et par les lois n'aura plus de raison d'être. Dans le nouveau régime, elle ne sera qu'une municipalité. Athènes avait fait de cette cité le modèle même de la vie civique. La loi et la libre discussion y étaient souveraines. Idéal qui disparaît avec ses libertés. A la place des cités antiques apparaissent de

grandes monarchies; les citoyens ne sont plus que des sujets. Un peu plus tard, la même évolution se produit en Italie. Rome aussi avait été pendant des siècles une cité. Avec la fin de la République, à son tour elle se transforme. L'Empire consacre et fonde pour des siècles la monarchie universelle. C'est la reconstruction d'un monde nouveau. Un vaste organisme fortement centralisé, gouverné par une main de fer, protégé par de puissantes armées de métier, et à l'intérieur une circulation croissante d'hommes, de marchandises et de denrées, d'idées et de cultes, enfin, notamment en Orient, une langue commune, voilà le nouveau régime. Peut-on imaginer un état politique, social, religieux, plus différent de l'antique Hellas ou de la Rome républicaine ?

Est-ce une répercussion de cette révolution qui se produit dans la pensée grecque à la même époque ? Toujours est-il qu'elle aussi a connu une destruction suivie d'une reconstruction. A tout le moins c'est une évolution parallèle et analogue. En effet, c'est à la fin du III^e^ siècle que se manifeste le scepticisme critique. Il entreprend de démolir le dogmatisme philosophique. Par un paradoxe vraiment inouï il s'installe au cœur même de l'école de Platon. La Nouvelle Académie est alors le plus puissant organe de dissolution de tout dogmatisme. La métaphysique proprement dite de Platon, aussi bien que la cosmologie déjà scientifique d'Aristote, ne se relèveront plus des coups que lui portent Arcésilas et Carnéade. Ils ont réussi à ébranler même le stoïcisme. Avec Panétius et Posidonius, celui-ci fléchit. L'armature du système résiste, mais non sans peine ; elle n'évitera pas à la doctrine de l'école quelques pertes irréparables. Sextus Empiricus nous fait mesurer l'étendue de la destruction accomplie par l'esprit critique et sceptique.

D'autre part, nous avons assisté à une puissante reconstruction. Nous avons essayé, en étudiant nos auteurs, de la caractériser. C'est Antiochus qui l'inaugure. Il rap-

proche les philosophies dogmatiques, il soutient qu'elles ne sont séparées que par des différences plus verbales que réelles. Il prépare ainsi un nouveau classement des systèmes. Il y aura désormais d'un côté les philosophies positives, et de l'autre les philosophies négatives. Celles-ci seront traitées par les philosophes comme par les chrétiens d'hérétiques. — Puis avec un très juste sens de ce qui était possible, la pensée qui veut reconstruire n'entreprend pas de lutter contre le scepticisme antidoctrinal sur le terrain de la pure métaphysique, ou sur celui de la cosmologie aristotélicienne, elle les abandonne et elle concentre tout son effort sur la morale. Elle sait que c'est là que se trouve le point faible des négateurs. Elle ambitionne de donner au sage et même aux hommes en général une règle certaine de conduite, de tracer un idéal de vie, et enfin d'assigner à celle-ci ses véritables fins. Elle devient essentiellement morale et pratique. Le philosophe se transforme en directeur de conscience et souvent en prédicateur populaire. La philosophie sort de l'École et rentre dans la vie. Elle y perd en valeur technique, elle y gagne en influence. — Du moment que la philosophie posait la question des fins de la vie humaine, « de finibus » et qu'elle recherchait une règle pratique de conduite, elle devait se rapprocher de la religion. La pensée devait tourner à la théologie. Tant qu'elle se préoccupe du problème de la connaissance, de la définition de l'être ou de l'origine et de la formation du Cosmos, ou de la constitution psychologique de l'homme, elle aura le caractère d'une recherche spéculative ou scientifique; elle sera plus théorique que pratique. La préoccupation morale et le problème théologique seront au second plan. Mais qu'elle entreprenne de diriger les hommes et d'orienter l'humanité vers des fins idéales, elle se désintéressera des questions théoriques, scientifiques et critiques au profit des questions morales, sociales et religieuses. Elle tendra à se transformer en théologie. C'est précisément ce qui est arrivé à la pensée grecque.

Cette double révolution que l'on constate dans les faits et dans l'évolution de la pensée à partir du IIIe siècle avant J.-C. a été favorable au plus haut degré à la propagation du christianisme.

Il est évident que si la nouvelle religion était née dans un monde comme celui de l'antiquité classique, elle n'aurait pas pu déborder de la Palestine dans le monde gréco-romain. Elle aurait été arrêtée à chaque instant par les multiples frontières qui séparaient les peuples et les segmentaient en groupes infinis. Surtout elle n'aurait pas eu l'instrument indispensable d'une propagande universelle : une langue commune à toutes les populations civilisées.

De même si la philosophie grecque n'avait pas évolué comme elle l'a fait, nous n'aurions pas la théologie d'un Clément d'Alexandrie ou d'un Origène. Transportons-les un instant au IVe siècle avant J.-C. Ils se seraient trouvés d'abord en présence d'écoles fermées, rivales et hostiles. Quelles raisons auraient-ils eues de chercher à s'allier avec l'une plutôt qu'avec l'autre? Puis quel attrait auraient pu avoir pour eux l'auteur du Parménide et du Théétète, Aristote ou Chrysippe? En quoi leurs subtiles et savantes discussions auraient-elles pu passionner des esprits aussi mystiques que le leur? Origène sinon Clément se serait sûrement détourné d'eux comme il s'est détourné de la civilisation antique. Mais Clément et Origène avaient devant eux une philosophie qui traitait de Dieu, de la Providence, du bien et du mal, de la vertu et de l'âme, des peines et des récompenses. Cette philosophie, notamment la stoïcienne, prêchait un idéal moral singulièrement voisin de l'idéal chrétien ; elle proposait à ses adhérents un genre de vie et de conduite qui tranchait sur la vie païenne. Comment cette philosophie ne leur aurait-elle pas été sympathique ? On sait jusqu'où Clément a poussé cette sympathie. Aussi lorsqu'un Origène éprouve l'irrépressible besoin de penser sa foi et de formuler ses croyances en termes précis et cohérents, il est tout naturel

qu'il ait demandé à la philosophie les formules dont il avait besoin. Celle-ci se trouvait en une condition qui la rendait éminemment propre à lui rendre cet indispensable service.

Sans doute, la pensée chrétienne aurait pu à la rigueur se passer de la philosophie. Celle de l'apôtre Paul, comme plus tard celle de Pascal, n'a guère été redevable qu'à elle-même. Conception puissante mais incomplète. Ce qui est certain, c'est que sans la philosophie, telle que plusieurs siècles d'incessantes méditations et d'innombrables discussions l'avaient faite, la théologie d'Origène n'aurait pas la figure que nous lui connaissons.

INTRODUCTION BIBLIOGRAPHIQUE

A L'ÉTUDE D'ORIGÈNE

Huet, *Origeniana*. — Les Origeniana de Huet constituent une série d'études fort remarquables et maintenant encore utiles à consulter. Le savant évêque connaît à fond son auteur. Il utilise la documentation grecque aussi bien que la latine. Je crois bien qu'aucun texte important ne lui a échappé. Ses études ne sont pas seulement un monument de solide érudition ; elles dénotent un sens critique souvent fort perspicace. Il n'ignore pas que Rufin de son propre aveu a dans maint endroit du *De Principiis* atténué les hardiesses d'Origène. Ce qui est remarquable, c'est qu'évidemment il soupçonne que parfois l'altération que s'est permise Rufin a été plus forte qu'on ne supposerait. Voyez dans l'édition Lommatzsch, vol. XXII, p. 149, p. 222 ; vol. XXIII, p. 134 etc. Il lui arrive même de s'apercevoir que certains passages des Homélies ont été détournés de leur vrai sens par Rufin. D'autre part il n'accepte pas les yeux fermés toutes les allégations de Justinien et de Jérôme. Il les discute parfois. Il n'aurait eu qu'à pousser plus loin sa critique pour aboutir à des conclusions qui ne seraient pas très différentes de celles qui nous paraissent s'imposer à l'heure présente.

En fait Huet a entrepris de reviser le procès en hérésie intenté à Origène. Du moins dans certaines limites. Il ne songe nullement à remettre en question la sentence du concile de 553. Mais il sait que l'on a fortement grossi les erreurs de l'illustre théologien. Il n'ignore pas que l'on a

mêlé beaucoup de haine aux controverses qu'a suscitées sa théologie. Dans la courte préface qu'il a mise en tête de ses études, il déclare « qu'un exposé soigné et exempt de passion est nécessaire ». « Personne ne l'a fait encore; nul n'a été impartial ». Il n'est que juste de reconnaître que Huet a été fidèle à l'esprit qu'il affiche.

Il passe en revue les différentes doctrines de son auteur, celles de Dieu, de la Trinité, du Christ et de l'incarnation, des anges, de l'âme, du libre arbitre, du jugement dernier, des peines et des récompenses, et nous en passons. Sur chaque point il s'efforce d'établir exactement ce qu'Origène a pensé, il réduit à néant une foule de griefs qui n'étaient pas fondés, et qui pour la plupart n'étaient que pures calomnies Il ne retient que ce qui décidément ne s'accorde pas avec la doctrine des conciles. Le plus souvent il recherche l'origine des erreurs qu'il reconnaît chez Origène. Le grand coupable, c'est Platon qui a exercé trop de séduction sur la pensée du théologien. Les stoïciens aussi ont contribué à l'égarer. Naturellement il ne songe pas à signaler l'influence que la théologie gnostique a pu exercer sur lui. Il ne la connaît pas. Bien souvent il lui arrive de plaider les circonstances atténuantes en faveur du grand accusé. Il faut reconnaître la sincérité de l'effort d'impartialité qu'a fait le savant évêque.

Il suffit de parcourir les études de Huet pour saisir sur le vif l'énorme différence qu'il y a entre son point de vue et celui de la critique historique indépendante. Le sien est celui d'un homme d'Église qui est convaincu que l'orthodoxie des conciles est le christianisme même. La question qui le préoccupe est de savoir dans quelle mesure Origène s'en écarte ou s'en rapproche. C'est par ce critère que l'on doit juger le christianisme de l'illustre docteur.

Point de vue qui est totalement étranger à la critique historique. Elle n'a pas à savoir si Origène est orthodoxe ou hérétique. Cela ne la regarde pas. Son unique souci

est, ou doit être, d'établir aussi exactement que possible ce qu'Origène a pensé. Quelles ont été ses opinions, comment se sont-elles formées, quelles en sont les sources, dans quelle mesure sont-elles originales, telles sont les seules questions qu'elle doive se poser, et dont elle doit par l'application de ses méthodes chercher la solution.

Il n'en reste par moins que Huet a fait de l'excellent ouvrage. Ses études lui font grand honneur et sont tout à fait dignes du siècle de le Nain de Tillemont et de Richard Simon.

*
* *

En 1841, E. Redepenning publiait en deux volumes une excellente étude sur la vie et la doctrine d'Origène. Quelques années auparavant il avait donné une bonne édition du De Principiis [1]. L'auteur n'apportait à son étude aucune préoccupation dogmatique ou ecclésiastique. Il ne se demande jamais si Origène est hérétique ou orthodoxe. Son seul souci est de faire connaître aussi exactement que possible ce que l'on peut savoir de sa vie, de ses écrits, de sa doctrine. Avec Redepenning, ce n'est plus la théologie, c'est l'histoire qui s'empare de l'illustre docteur d'Alexandrie.

Notre auteur a utilisé pour éclairer son sujet toutes les ressources dont on disposait alors. C'était le temps où l'on venait de découvrir Alexandrie. Le mot n'est pas trop fort. Matter avait donné quelques années auparavant son livre sur l'école d'Alexandrie, alors si nouveau et si riche. Redepenning essaie de replacer Origène dans ce milieu. C'était aussi le temps où l'on apprenait à connaître Ammonius Saccas, Numénius, Plotin. On était très frappé de

1. E. Redepenning, Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre, 2 vol. 1841.
E. Redepenning, Origenes, de Principiis, 1836.

l'influence qu'avait exercée le néoplatonisme. On discernait une foule d'analogies entre cette philosophie et la théologie des penseurs chrétiens d'Alexandrie. Par suite d'une erreur de perspective, c'était elle qu'on croyait retrouver dans cette théologie. On connaissait fort mal la philosophie grecque des trois ou quatre siècles qui ont précédé Origène. Aussi on ne se doutait guère que c'était elle qui l'avait formé. — On est surpris de constater que Redepenning se contente tout juste de mentionner Philon d'Alexandrie parmi les précurseurs de son théologien. C'est que l'on n'avait pas encore découvert celui dont plus tard on était porté à retrouver l'influence partout, dans le IV^e^ évangile aussi bien que chez Clément d'Alexandrie. — Il ne pouvait alors venir à l'esprit de Redepenning que le grand théologien chrétien fût en quoi que ce soit redevable au gnosticisme. — Par contre, il s'est efforcé de relever avec le plus grand soin la filiation de pensée entre Clément et son successeur Origène. Il n'a cependant pas vu que, si analogue que soit leur pensée, ils sont différents l'un de l'autre. Le premier est bien plus moraliste que théologien, et Origène est beaucoup plus dogmaticien que moraliste. Clément n'a pas réussi à nous donner son « Didascale », Origène n'a rien écrit qui ressemble au Pédagogue ou au VII^e^ Stromate.

Redepenning étudie très à fond et en détail tout ce qui intéresse la vie, les écrits, la méthode exégétique d'Origène. Il complète son étude par une esquisse très soignée de sa doctrine.

Ce qui manque à cette esquisse, c'est naturellement la critique des sources. Sans doute, l'auteur a donné une édition du *De Principiis*, remarquable pour l'époque. Il touche dans sa préface à la question de la valeur documentaire de cet écrit. Il prend vivement parti pour Rufin contre Jérôme. Les altérations que le traducteur du *De Principiis* s'est permises se réduisent à peu de chose. Il s'est borné à rectifier les erreurs d'Origène en ce qui

concerne la doctrine de la Trinité. Voir *caput* III p. 41. Il suffit de comparer sa préface avec celle de M. Koetschau pour mesurer tout le chemin qu'a parcouru la critique dans l'intervalle des deux éditions.

Pour l'époque, l'ouvrage de Redepenning réalisait un progrès considérable et a mérité d'être considéré comme classique en la matière.

*
* *

J. Denis, *De la philosophie d'Origène*, 1884. — Les mérites de cet ouvrage sont bien connus. C'est une étude minutieuse et approfondie de la théologie d'Origène. A tous les points de vue elle est digne de l'autorité dont elle a joui.

L'auteur possède à fond les écrits d'Origène. Il ne semble pas avoir oublié un seul texte important. Voulant traiter de la pensée de son auteur, il est naturel qu'il ait principalement utilisé le *De Principiis*. Sans doute il ne néglige en aucune façon le *Contra Celsum*, les tomes qui subsistent des commentaires, le *De Oratione*, mais il traite un peu ces textes comme une documentation complémentaire du *De Principiis*. Il ne craint pas de citer les versions latines des Romains, des Homélies au même titre que les textes grecs.

Du moment qu'il mettait le *De Principiis* à la base même de son exposé, il convenait de soumettre ce traité à une critique approfondie. Il ne l'a pas fait. Sans doute il n'ignore pas que Rufin a généralement mal traduit son auteur, qu'il ne l'a pas toujours compris, qu'il a ajouté parfois au texte original, ou en a retranché certaines phrases. Il le reconnaît assez souvent. Mais il incline fortement à prendre la défense de Rufin. La lettre de Justinien et les extraits de la lettre de Jérôme à Avitus lui

paraissent appeler des réserves [1]. Les dernières études critiques du *De Principiis* n'ont pas été favorables à Rufin. Après les minutieuses confrontations de textes de M. Koetschau, il est difficile de conserver l'illusion que Rufin a respecté l'original qu'il traduisait. L'analyse critique de maint chapitre du *De Principiis* nous paraît révéler une altération du texte d'Origène beaucoup plus sérieuse qu'on ne l'a admis jusqu'à présent.

Après une introduction sur la méthode d'Origène, M. Denis groupe les doctrines du théologien en quatre grandes parties. Ce sont la théologie, la cosmologie, l'anthropologie et la téléologie. Le défaut de ce plan, c'est qu'il voile le caractère essentiel du système d'Origène. La doctrine centrale de ce système, c'est celle de la chute et de la rédemption. C'est elle qui doit être bien en relief dans tout exposé de la théologie d'Origène. Elle s'y trouve bien et minutieusement exposée dans le livre de M. Denis, mais elle est dispersée, noyée même dans les autres chapitres.

La façon même dont cet auteur a conçu et compris la pensée d'Origène appelle d'expresses réserves. Ainsi tout son chapitre sur la méthode du grand théologien repose sur l'idée que cette méthode, c'est l'allégorie. Aussi M. Denis ne comprend pas que l'auteur du *De Principiis* ne commence pas par s'expliquer sur la méthode qu'il va appliquer. N'est-ce pas ainsi que procède un bon philosophe ou un dogmaticien digne de ce nom ? Or c'est à la fin que l'auteur traite de l'allégorie et en justifie l'usage. M. Denis oublie que l'allégorie n'est pas une méthode destinée à diriger la réflexion. Cette direction Origène la demande à la seule méthode alors connue et pratiquée, à la dialectique. Son allégorie n'est qu'une méthode, non pas de pensée mais d'interprétation des Écritures. Dès

1. Voir aux pages 365, 375, 381 et 385 etc. M. Bardy dans sa thèse complémentaire soutient le même point de vue.

lors, et tout naturellement, c'est à la fin de son livre qu'Origène trouve nécessaire d'expliquer et de justifier l'usage qu'il a fait de l'allégorie dans tout ce qui précède.

Tout le long chapitre intitulé théologie est dominé par la préoccupation de dégager des textes la doctrine de la Trinité de son auteur. Sans doute Origène récite comme tout le monde la formule baptismale qui s'épanouira un jour en doctrine trinitaire, mais lui-même a-t-il une doctrine de la Trinité ? Y a-t-il songé ? Pour l'affirmer, nous ne possédons exactement que les textes de la version de Rufin, et ces textes sont précisément ceux qui sont le plus suspects. On le verra, c'est Rufin qui les a introduits dans le *De Principiis*. Puis dans tout ce qu'Origène a écrit de Dieu, il se montre beaucoup plus préoccupé de dépeindre son caractère, son action, sa providence, que de discuter soit de la définition métaphysique de Dieu, soit de ses relations avec le Fils et le Saint-Esprit. Voilà ce que J. Denis ne paraît pas avoir compris. Aussi dans ce chapitre, il ne nous apprend rien du caractère du Dieu d'Origène, rien de l'action qu'il exerce sur les hommes, et de la nature de cette action. M. Denis ne l'ignore cependant pas. Mais il n'en parle que lorsqu'il y est forcé, par exemple lorsqu'il expose la doctrine de la Rédemption de son auteur. Pour lui le Dieu d'Origène est pure abstraction. Il oublie que ce Dieu, si abstrait qu'il fût, était un Dieu vivant pour Origène. Il ne nous dit même pas que ce Dieu a des limites. Autant de traits qui n'ont rien à voir avec la première personne de la Trinité. Aussi M. Denis les a momentanément oubliés. — De la même manière s'explique l'exposé en fait incomplet que J. Denis nous donne de la doctrine christologique d'Origène. Il n'a pas vu que celui-ci met au premier plan l'action du Logos-Jésus. A elle il consacre plus de la moitié du premier tome de son commentaire de Jean, et combien de fois dans les autres tomes il illustre cette action ! La question des relations métaphysiques du Père et du Fils

passe au second plan. M. Denis fait l'inverse. Puis, quoiqu'il n'ignore nullement qu'Origène a adopté la conception courante du Logos, il ne semble pas avoir vu que c'est bien le Logos de la philosophie qui constitue l'élément essentiel, l'élément divin du Christ d'Origène. S'il avait vu cela, toutes les difficultés et toutes les apparentes contradictions de la doctrine d'Origène se seraient évanouies. M. Denis n'aurait pas eu à les discuter, ni l'occasion de s'en étonner.

On retrouve la même erreur de perspective dans l'exposé que fait Denis de la doctrine du Saint Esprit. Il met au premier plan les textes, d'ailleurs peu nombreux et difficiles à recueillir qui nous apprennent ce qu'Origène pensait des rapports du S. Esprit, soit avec le Fils, soit avec le Père, et il laisse tout à fait dans l'ombre les textes qui exposent et définissent l'action et la fonction du S. Esprit d'après notre théologien. Or ceux-ci sont clairs et bien en relief. Il résulte de cette façon de traiter les textes, que M. Denis n'arrive pas à extraire d'Origène une doctrine claire et cohérente de la troisième personne de la Trinité. Ce résultat aurait dû lui faire soupçonner que le S. Esprit avait probablement un intérêt plus pratique que métaphysique pour Origène. Mais M. Denis, tout comme Rufin, n'est préoccupé de savoir que ce que l'auteur du *De Principiis* a pensé de la Trinité !

Le chapitre qui expose la cosmologie d'Origène est plein de remarques fort justes. Il s'y trouve aussi certaines erreurs ou certaines lacunes. Les unes et les autres sont dues à la trop grande confiance qu'a l'auteur en Rufin. Cette confiance étonne chez un esprit si critique et si pénétrant.

C'est bien dans ce chapitre que l'on s'aperçoit que M. Denis est, quoique laïque, bien plus théologien qu'historien. On pourrait même lui reprocher que, s'il connaît admirablement la philosophie grecque classique, il ne semble pas avoir une connaissance aussi approfondie

de la philosophie postérieure. Il n'a pas l'air de se bien représenter l'ambiance philosophique particulière dans laquelle a baigné la pensée d'Origène. Combien de traits qui étonnent M. Denis se seraient expliqués sans peine s'il avait eu constamment devant l'esprit le monde d'idées, d'aspirations et de sentiments que portait en lui-même un philosophe du IIe siècle de l'ère chrétienne !

S'il avait été moins préoccupé de rechercher dans quelle mesure Origène a été le précurseur de l'orthodoxie du IVe sècle, et a posé les problèmes qu'elle devait discuter, M. Denis aurait commencé par situer la doctrine cosmologique de son auteur au milieu des doctrines similaires de l'époque. Au lieu de déplorer l'influence qu'a exercée le Timée de Platon sur lui, il l'aurait simplement constatée, et nous aurait montré que du moment qu'on se plaçait au point de vue de ce dialogue, on devait nécessairement se faire du Cosmos une conception fort peu scientifique. Il ne se serait pas étonné qu'Origène n'ait guère vu l'Univers autrement que Plutarque, Valentin, ou Plotin. Sa cosmologie ne lui aurait pas paru particulièrement bizarre et fantaisiste. D'ailleurs il lui arrive incidemment de reconnaître que la cosmologie d'Origène n'est pas seule de son espèce (p. 204). Cependant quand il en recherche les origines, il se contente de remonter à Philon d'Alexandrie et à Clément. C'est du reste son habitude. Il oublie que l'influence que ces deux auteurs ont exercée sur Origène se confond avec celle de toute l'ambiance philosophique qui l'a enveloppé.

Dès que l'on entre dans le détail de ce chapitre, on s'aperçoit que la grande préoccupation de J. Denis, c'est de rechercher si les idées cosmologiques de son auteur sont conformes ou non avec celles de la tradition. Il constate, non sans un certain soulagement, semble-t-il, qu'Origène affirme la création ex nihilo, qu'elle est éternelle, c'est-à-dire qu'elle n'a pas eu de commencement dans le temps, et n'aura pas de fin. Cependant elle n'est pas éternelle

comme le Fils est éternel. Origène n'affirme pas l'existence d'une matière qu'on pourrait opposer à Dieu. S'il est question d'une pluralité des mondes, cela signifie sans doute que le Cosmos traverse des phases successives. Puis Origène déclare que Dieu a créé le ciel et la terre. Cependant il s'agit plutôt du ciel et de la terre, dans le sens spirituel. Dieu crée des êtres doués de raison. Ils sont parfaits, ils ont le libre arbitre. Ont-ils un corps ? J. Denis ne peut admettre qu'Origène ne l'ait pas pensé. « Disons que le fond de ces êtres est spirituel, mais qu'ils sont attachés à un corps ». Notez que l'opinion de Denis n'a d'autre autorité que celle de Rufin (p. 169, 170). Il y a eu parmi ces êtres une chute. Cette chute a déterminé l'état actuel du monde. M. Denis n'imagine pas qu'Origène, à l'exemple du Timée, et surtout à l'exemple de Valentin, a pu enseigner que le Cosmos doit son existence même à la chute. Bien loin de là, d'après M. Denis, Origène enseigne que Dieu a créé la matière pour jouer le rôle d'arrêt de la dissolution causée par la chute. Il est vrai que Denis ne peut citer aucun texte à l'appui de cette assertion. Celui qu'il rappelle a un tout autre sens (p. 175). Après les corps, les âmes ; Denis anticipe sur le chapitre suivant. Ici se place une intéressante discussion sur le vrai sens de la métempsycose ou transcorporation enseignée par Origène. De longues pages sur ce que son auteur pensait de l'animal terminent ce chapitre.

Le chapitre que Denis consacre à l'anthropologie d'Origène est le moins intéressant de son livre. C'est la conséquence même du point de vue général auquel il étudie son auteur. Il lui demande ce qu'il n'a jamais songé à donner. Origène n'a pas voulu élaborer une science de l'homme. Les deux longs passages que cite et traduit M. Denis, dans lesquels son auteur détaille tous les problèmes que l'âme pose à sa pensée, auraient dû l'avertir qu'il est beaucoup moins préoccupé de savoir ce qu'est la nature de l'homme et sa constitution physique, intel-

lectuelle et morale, que d'être fixé sur la destinée de l'âme, soit dans la vie présente, soit dans l'avenir. Il ne fait de l'anthropologie que dans la mesure où l'exigent ses doctrines de la chute et du salut. Il fait exactement ce que Plutarque fait dans son traité : *De morali virtute*. Celui-ci n'étudie l'homme qu'en fonction des problèmes qui intéressent sa propre philosophie.

M. Denis croit qu'Origène a lu le *De Anima* d'Aristote. Il est regrettable qu'il n'ait pas comparé ce qu'Aristote dit de l'âme à certains développements d'Origène sur l'âme. Ceux-ci auraient paru plus clairs et moins étranges. D'autre part, M. Denis a d'excellentes pages sur la doctrine du libre arbitre de son auteur. Mais il éprouve le besoin intempestif pour l'historien de discuter les rapports de cette doctrine avec la doctrine du péché originel et de la grâce.

Dans un dernier chapitre, J. Denis traite de ce qu'il appelle la téléologie d'Origène. Il s'agit de sa doctrine des choses finales. C'est à ce propos qu'il expose la doctrine de la Rédemption de son auteur, comme c'est à l'occasion de la cosmologie qu'il a exposé sa doctrine de la chute. Tout d'abord Denis dans d'excellentes pages (309-337) dégage des textes les idées d'Origène sur la résurrection et sur le jugement dernier. Viennent ensuite les « épreuves successives » qui marquent les étapes du salut. C'est la doctrine de la Rédemption. Denis met bien en lumière le rôle de la liberté dans la rédemption. Aussi peut-il se demander si les épreuves n'auront point de fin, puisque la liberté suppose la possibilité permanente de la chute, ou s'il y aura un état final. Origène s'est-il posé la question ?

Les épreuves successives, comme les appelle Denis sont destinées avec l'aide de la grâce de Dieu à rendre le pécheur susceptible d'être sauvé. En réalité, elles sont des expiations. C'est par ce terme que Denis les désigne (p. 355). Voilà une idée qu'Origène a toujours écartée. Le

nerf même de sa doctrine de la Rédemption, ce n'est pas l'expiation ou la punition, c'est l'amendement ou l'éducation. A ce point de vue, Origène est plus grec que Juif, plus fidèle à Platon qu'à l'Ancien Testament.

L'exposé de J. Denis offre une lacune qui étonne. Dans la doctrine de la Rédemption de son auteur, c'est à peine s'il mentionne le rôle qu'y joue la mort sur la croix, alors que M. Harnack est porté à exagérer ce rôle.

Le chapitre se termine par la discussion de l'universalisme d'Origène. Le grand théologien a cru à la rédemption finale de tous les êtres déchus. Un jour « Dieu sera tout en tous ». M. Denis a eu bien soin de rappeler ce mot qu'Origène répète sans cesse. Mais cette parole lui cause un grand embarras. Si on la prend dans son sens plein, elle implique que les esprits rédimés seront finalement des esprits purs. On ne conçoit pas des corps, si diaphanes qu'ils soient, revêtant les êtres qui seront en Dieu. M. Denis le sent et il déclare : « seulement il est bien entendu que c'est aux bienheureux en tant qu'esprits, et non en tant que revêtus de corps qu'est applicable le mot que Dieu est tout en tous » (p. 383). Où donc Origène a-t-il jamais fait cette distinction ? Dans le texte même que cite Denis, il déclare sans aucune réserve que cette parole exclut les corps. Pour que Dieu soit tout en tous, il faut que nous soyons purs esprits. C'est bien la vraie pensée d'Origène. Jérôme l'a comprise. M. Denis est obligé de soutenir que sur ce point Rufin a reproduit plus exactement la pensée d'Origène ! Et pourquoi Denis ne veut-il à aucun prix que le grand théologien ait cru que les esprits rédimés finiront par être incorporels ? Parce que Rufin l'a persuadé que d'après Origène, l'incorporéité n'appartient qu'à la Trinité.

J. Denis a fort bien senti qu'Origène était profondément chrétien. Ce qui lui paraît singulier, difficile à comprendre, c'est que sur un si grand nombre de points il se soit écarté du christianisme, entendu dans le sens de

christianisme traditionnel, celui des conciles. Il a beau se dire que du temps du grand théologien le christianisme n'était pas encore fixé en ses dogmes, il ne peut imaginer que ce christianisme ait été encore si éloigné de celui qui devait prévaloir. Il lui semble en conséquence qu'il faut attribuer les étonnantes hardiesses d'Origène à la puissance et à la subtilité d'une vaste imagination.

S'il avait fait totalement abstraction du christianisme tel que lui-même avait appris à le concevoir, Origène lui serait apparu moins étonnant et moins fantaisiste. La faiblesse de sa magistrale étude, c'est d'être plus théologique qu'historique.

*
* *

Ch. Bigg, *The christian Platonists of Alexandria*, 1886. Réédité en 1913.

Ce livre est justement célèbre. On a bien fait de le rééditer. L'auteur est un écrivain fort distingué. Son œuvre est d'une belle tenue littéraire ; le style et la langue ont un grand charme. Ch. Bigg a le talent d'exposer les doctrines les plus abstraites avec une limpidité et un agrément qui les rend positivement attrayantes. Avec lui on oublie que l'on est en pleine métaphysique. Une grande partie du charme qui se dégage de ce beau livre est sans doute due à la sympathie que l'auteur éprouve pour Origène. Il l'admire et l'aime. Sans qu'il le dise, on voit bien qu'il regrette vivement la sentence qui a rejeté hors de l'Église l'illustre docteur d'Alexandrie. Il voudrait qu'elle fût revisée et rapportée. A ce point de vue l'auteur rappelle l'excellent Rufin. Lui aussi aimerait montrer que le grand théologien est moins hérétique qu'on ne le croit, et que ses erreurs sont vénielles. Jamais le savant Bigg ne les voile, mais il lui arrive maintes fois de les interpréter avec une bienveillance qui a pour effet de les atténuer.

Si belle et si séduisante que soit une œuvre, avec le temps elle ne laisse pas d'accuser des défauts. A cette heure, les réserves qu'appelle l'exposé de Bigg nous paraissent s'imposer. Tout d'abord sa critique des sources est insuffisante. Il n'est pas seul dans ce cas. Sans doute, il reconnaît ici et là que Rufin a gravement altéré le texte qu'il traduisait. Mais pratiquement il lui fait partout confiance. Il ne fait aucune différence entre la version du *De Principiis* et les sources grecques qui existent. Peut-être même cite-t-il plus souvent les textes latins que les textes grecs. Il fait le plus grand état non seulement du *De Principiis*, mais par exemple des homélies sur le Lévitique et du commentaire des Romains. Or après la critique si précise de M. Koetschau, il n'est plus possible d'accorder à Rufin la confiance dont il a joui jusqu'à présent. Les efforts que l'on a faits pour infirmer la valeur des fragments de la lettre à Mennas et celle des extraits de la lettre à Avitus, et pour réhabiliter Rufin n'ont pas abouti. Bien plus ; si l'on pousse à fond la critique de la version de Rufin, on se voit obligé de reconnaître que le traducteur a dénaturé la pensée d'Origène sur les points essentiels. Nous n'avons plus la moindre garantie d'exactitude et de fidélité pour aucune des versions latines des écrits d'Origène.

La conséquence toute naturelle de la confiance qu'a Bigg en Rufin est qu'il adopte le plus souvent son interprétation de la pensée d'Origène. Autrement dit, il en admet la falsification sur des points essentiels. Ainsi Rufin attribue à son auteur une doctrine trinitaire qui sûrement n'a pas été celle d'Origène. Sur ce point, Bigg suit Rufin. D'après celui-ci, son auteur aurait affirmé que seules les personnes de la Trinité sont incorporelles. Tous les êtres doués de raison, toutes les essences rationnelles avant comme après la chute ont un corps quelconque. Si telle a été la doctrine qu'a enseignée Origène, autant dire que lui-même a introduit dans son système

une contradiction qui le disloque entièrement. Il est inconcevable qu'un esprit aussi clair et aussi systématique n'ait pas aperçu lui-même la contradiction, si réellement il l'avait admise.

Le titre même que Bigg a donné à son livre donne à croire qu'il va insister plus particulièrement sur ce qu'Origène doit à la philosophie grecque. Ne l'appelle-t-il pas un platonicien chrétien ? Sur ce point son livre réserve au lecteur une véritable déception. Sans doute, Bigg en oxonien qu'il est, connaît admirablement l'antiquité classique, et il ne manque pas de relever certaines affinités entre la théologie de son auteur et la pensée grecque. Mais en somme c'est peu de chose. A lire Bigg, le lecteur ne peut se rendre compte à quel point Origène est saturé de philosophie grecque, d'idées qui dérivent du platonisme, du stoïcisme, d'Aristote. Encore moins aperçoit-il les contre-coups qu'à eus sur sa pensée l'évolution de la philosophie grecque telle qu'elle se déroule d'Arcésilas jusqu'à Plutarque. On dirait même qu'Origène n'a connu la philosophie grecque qu'à travers Philon d'Alexandrie.

Bref notre auteur n'a pas suffisamment replongé Origène dans l'ambiance de son temps. On aurait aimé qu'il nous eût montré le grand docteur d'Alexandrie constamment préoccupé de confondre les théologiens gnostiques, d'opposer sa philosophie à celle des maîtres non chrétiens, et de redresser les multiples erreurs des *simpliciores*.

Bigg semble avoir vu en Origène avant tout un savant et ingénieux théologien dont le principal souci a été de mettre ses idées d'accord avec les doctrines de l'Église. Dans la préface du *De Principiis*, Origène passe en revue les principales croyances chrétiennes de son temps. Ce n'est pas une *regula fidei* qu'il nous offre. Nulle part il ne donne à entendre que c'est le formulaire des doctrines que professait l'église d'Alexandrie, encore moins le code des dogmes de l'Église elle-même. C'est simplement

l'ensemble des principes essentiels de la foi chrétienne qu'il s'agit d'expliquer et d'interpréter. Bigg y voit un document déjà presque stéréotypé de la tradition. Il ne reste à Origène qu'à accommoder ses idées à ces dogmes. C'est ce qu'il a fait.

Dès lors on nous le représente comme un théologien qui veut être un homme d'Église. Sans doute, il a parfois des hardiesses de pensée spéculative dont du reste il s'excuse toujours. Il est vrai en effet que dans le *De Principiis* il ne manque pas de prier le lecteur de ne voir dans telle interprétation ou telle spéculation qu'un exercice de sa pensée. Il est curieux de constater que dans les commentaires grecs où les hardiesses abondent, il éprouve beaucoup moins le besoin de s'excuser.

Le résultat est qu'Origène apparaît comme déjà tout préoccupé des problèmes de haute métaphysique qui hanteront les théologiens du IV^e^ siècle. Le grand *didascale* a été plus soucieux qu'on ne le dit de réalités spirituelles. Il s'est sagement abstenu de raisonner sur les rapports du Fils et du Père, et s'est largement étendu sur les rapports du Fils et de tous les autres êtres.

Le savant Bigg semble enfin n'avoir pas assez tenu compte du fait qu'Origène était lié par les Écritures. Sa méthode d'interprétation allégorique lui permettait le plus souvent de plier le texte sacré à la logique de sa pensée, mais parfois l'Écriture lui offrait une résistance irréductible. C'était le cas, par exemple, des nombreux textes qui s'appliquaient ou qu'on appliquait à la mort de Jésus sur la croix. Ils paraissaient impliquer une doctrine quelconque du sacrifice de Jésus. Origène a apporté à l'interprétation de ces textes toutes les ressources de sa science d'exégète. Il en a tiré en effet une doctrine. M. Bigg y insiste longuement. A l'entendre, Origène aurait ébauché une doctrine de la valeur expiatoire du sacrifice du Calvaire qui serait une des principales de sa théologie. Erreur, je le crois, de perspective. Si ces textes

n'avaient pas existé, et si Origène n'avait pas été tenu de les interpréter, il n'aurait probablement pas formulé même l'ébauche de doctrine qu'on lui attribue. Elle est si peu inhérente à son système théologique, qu'en dehors des passages où il interprète ces textes, il n'en est presque jamais question.

Il nous semble pour tout dire que le pieux et savant Ch. Bigg a trop cédé au désir de réintégrer Origène dans l'Église, et de réparer un acte d'ingratitude dont l'empereur Justinien et les théologiens à sa dévotion se sont rendus coupables.

*
* *

M. Harnack a consacré dans sa grande histoire des dogmes (I[er] vol. p. 650 à 697, 4[e] éd. 1909) un chapitre des plus importants à la théologie d'Origène. Il est superflu de dire que ces pages sont pleines de détails précis et d'aperçus que confirme une étude plus spéciale et plus complète du sujet que celle qu'a voulu faire l'éminent historien. De ce chapitre se dégage une conception d'Origène qui marque un grand progrès sur toutes les précédentes. Cependant elle nous paraît appeler de sérieuses réserves.

M. Harnack se représente Origène comme un esprit essentiellement compréhensif et synthétique. Il n'a rien laissé se perdre de ce qu'il y avait d'excellent dans l'héritage du passé. Il a retenu de la philosophie grecque et même de la théologie gnostique tout ce qui lui a paru vrai, et de la tradition chrétienne tout ce qui devait durer et se perpétuer. Tous ces éléments de provenance si diverse, il les a réunis, associés, fondus ensemble dans un vaste système. C'est sa théologie. Ses successeurs dans l'Église n'auront qu'à la reprendre et la concilier avec la Règle de foi, en retenant ce qui était réellement compatible avec ses articles et en éliminant le reste. C'est ainsi

que la théologie d'Origène a constitué le véritable fondement des doctrines que les conciles de Nicée et de Constantinople ont formulées et qu'ont discutées ou établies les théologiens du IVe siècle (1).

Sans doute, M. Harnack a bien raison de considérer Origène comme un esprit compréhensif et philosophique. Il l'est beaucoup plus que Clément d'Alexandrie. Autant ce dernier est supérieur à son successeur comme moraliste, autant Origène surpasse Clément comme penseur systématique. Mais pour avoir l'idée que lui attribue M. Harnack et pour entreprendre d'embrasser dans une large synthèse les éléments de la philosophie, du gnosticisme savant et de la tradition chrétienne, il aurait fallu ajouter à la compréhension de l'esprit une largeur de sentiment et même une sympathie que n'a jamais connues notre théologien. Clément conservait pour les grands philosophes grecs une véritable tendresse qui étonnait et même scandalisait les chrétiens d'Alexandrie. Aussi il ne lui a pas été difficile de rapprocher la philosophie grecque et la foi chrétienne jusqu'à en opérer une véritable conciliation.

C'est précisément cette sympathie qui manquait à Origène. Son *Contra Celsum* nous le montre aussi hostile au régime gréco-romain, à toute la civilisation non-chrétienne que n'importe quel confesseur qui déclarait qu'il se réjouissait de quitter le siècle mauvais. Ne repousse-t-il pas, non sans dédain, les avances de Celse qui demandait aux chrétiens d'aider l'Empereur à défendre l'Empire contre la menace barbare ? Origène se glorifie d'appartenir à ceux qu'on appelait les « hors la loi ». — Aimait-il la philosophie grecque ? M. Harnack reconnaît qu'il n'a pour elle rien de la sympathie qu'affichait Clément. Il n'a jamais eu un mot de véritable admiration pour Socrate, Platon, Zénon. Sans doute, il est trop intelligent et trop

(1) Voir p. 652, 658 et *passim* dans ce chapitre.

averti pour donner dans le fanatisme haineux et absurde d'un Tertullien. Il n'y a rien dans ses écrits qui ressemble à la page où l'auteur du *De Anima* met tout son talent à rabaisser le récit de la mort de Socrate (Tert., *De Anima*, ch. I^er^). Mais il n'y a rien aussi qui rappelle le mot de Clément qui disait que les grands philosophes avaient été pour les Grecs ce qu'avaient été les prophètes pour Israël. — Toute sa vie, il a mené un rude combat contre les gnostiques. Il ne paraît avoir bien connu que Basilide, Valentin, Marcion et leurs écoles. Chaque fois qu'il en a l'occasion, il réfute leurs doctrines. Même dans ses Homélies il ne les épargne pas. Préserver ses auditeurs de la contagion de leurs idées, est un de ses principaux soucis de prédicateur. Quand il commente l'évangile de Jean, il a sous les yeux le commentaire d'Héracléon, disciple de Valentin. Il est bien obligé de constater que parfois l'interprétation de l'exégète gnostique ne diffère guère de la sienne. Il le reconnaît de mauvaise grâce. Ce dont il ne semble pas se douter, ou ce qu'il n'a pas voulu voir, c'est qu'il pratique une méthode d'interprétation qui est celle même d'Héracléon. — M. Harnack semble croire qu'Origène avait de grands égards pour les simples croyants puisqu'il croyait au salut universel de tous les hommes. Sans doute, mais cela ne l'empêchait pas de rudoyer les simples fidèles, de leur reprocher leur incompréhension des Écritures, de les traiter de judaïsants, parce qu'ils s'attachaient à la lettre, et ne recherchaient pas le sens profond du texte sacré. Lui-même nous apprend, par mainte parole, qu'au fond il avait un certain dédain pour les « simpliciores » et leur foi enfantine. M. Harnack nous paraît avoir attribué à Origène une attitude trop déférante en face de l'Église, et même de la tradition [1].

Comment avec de tels sentiments notre théologien

1. Voir p. 653.

aurait-il songé à concilier la philosophie et le christianisme ? S'il l'a fait, c'est sans doute qu'il y a été contraint par des raisons qui ne relevaient pas du sentiment. C'est en effet ce que nous constaterons. Soyons sûrs qu'il n'a jamais eu les intentions iréniques et conciliantes qu'on lui attribue. Il faut se représenter Origène comme un chrétien convaincu, ardent et passionné. Ses sentiments sont ceux des confesseurs qu'il a vus périr au temps de la persécution de Septime Sévère. D'autre part, il lui est impossible de penser, de raisonner, de parler autrement que les intellectuels de son temps. C'est parce qu'il a leur mentalité qu'il a éprouvé le besoin impérieux de penser sa foi, de formuler ses croyances en termes philosophiques. Il déclare lui-même que les apôtres ont transmis les croyances chrétiennes, mais ont laissé à leurs successeurs le soin de les interpréter. Il est si foncièrement fils intellectuel du génie hellénique, qu'un Porphyre ne peut comprendre qu'il soit devenu chrétien.

M. Harnack plus que personne reconnaît qu'Origène est largement redevable pour ses idées à la philosophie grecque. Son mérite est précisément d'avoir lié intimement les croyances chrétiennes aux conceptions essentielles de la pensée grecque. Nous estimons que si M. Harnack avait souligné dans le détail le fait capital que lui-même discerne si bien, son aperçu des doctrines de notre théologien y aurait grandement gagné. Ainsi son exposé de la doctrine de Dieu donne nettement l'impression que tous les traits en sont de l'invention d'Origène lui-même, alors que chacun de ces traits a son analogue dans la doctrine des platoniciens. Comparez sur ce point Origène à Plutarque, et vous vous convaincrez que pas plus l'un que l'autre n'a conçu une doctrine originale de Dieu. Platon est leur commun maître. — Pour l'explication de la doctrine christologique d'Origène, une comparaison de sa doctrine avec la doctrine philosophique du Logos s'impose. Tout le monde l'admet, mais la pousse-t-

on assez loin ? M. Harnack a parfaitement vu que le Fils est un « Dieu de second rang ». Mais ressort-il assez clairement de son exposé que le Logos qu'Origène identifie avec le Fils de Dieu est vraiment et entièrement le Logos des philosophes ? Si on le reconnaît, aussitôt on comprend tous les traits que notre théologien attribue à son Logos. Il ne pouvait être pour lui que ce qu'il dit. Il n'avait pas besoin de spéculer sur sa nature, ni sur ses rapports avec Dieu. Tout cela lui était donné dans la doctrine même du Logos qu'il empruntait à la philosophie. Dès lors, en bonne logique, il n'avait pas à soulever la question des relations du Père et du Fils. Il pouvait se contenter de quelques affirmations sommaires. Lorsque le jour viendra où la pensée chrétienne ne comprendra plus nettement l'idée du Logos des philosophes, et en somme ne gardera que le mot sans la chose, alors nécessairement il lui faudra discuter les rapports du Père et du Fils, et les définir. Origène n'en est pas encore là, parce qu'il est bien plus imbu de philosophie qu'on ne le sera au IVe siècle.

M. Harnack a bien vu qu'Origène fait une différence entre l'âme (ψυχή) et le Logos qui constituent Jésus-Christ. La ψυχή est inférieure à celui-ci. L'éminent historien nous laisse croire que c'est là une conception originale de l'auteur du *De Principiis*. S'il avait bien voulu nous rappeler que sa notion de la ψυχή lui vient de la philosophie et notamment d'Aristote, peut-être directement de l'étude du *De Anima*, la doctrine d'Origène serait tout à fait claire. Dans le chapitre capital du commentaire de Matthieu (XVI, 8) dans lequel notre exégète dit que le Père a livré J.-C. au diable pour rendre possible le salut des hommes, il insiste longuement sur ce point, c'est que c'est la ψυχή de Jésus qu'il a livrée, ce n'est ni l'esprit ni le corps. Cette distinction absolument capitale pour l'auteur, n'a aucun sens, si l'on oublie le sens aristotélicien qu'il attachait à ce terme de ψυχή. « Je dis cela,

non que je méprise l'âme de Jésus, et que je la diminue, mais parce que je veux qu'elle ait été donnée, dans la mesure ou cela était possible, en rachat, λύτρον, par le Sauveur tout entier (*i. e.* esprit, âme et corps, ὑπὸ τοῦ ὅλου Σωτῆρος), tandis que ce qui constituait sa supériorité et sa divinité (*i. e.* le Logos) ne pouvait être livré en rachat ». Ainsi il est faux de dire que le Père a livré le Fils ; c'est uniquement sa ψυχή qui a été donnée. Mais qu'est-ce que cela signifie, si l'on ne se rend pas compte du sens particulier que donne Origène à ce terme de ψυχή, et comment le saurait-on si on ignore d'où il a tiré sa notion de la ψυχή ? — Un dernier exemple fera saisir tout l'inconvénient qui existe à ne pas éclairer la doctrine d'Origène jusque dans l'infime détail par la pensée philosophique des Grecs de son temps, comme des Grecs de l'âge classique. M. Harnack a bien mis en lumière ce fait qu'en réalité Origène a imaginé deux doctrines de la Rédemption. L'une est à l'usage d'une élite, et l'autre à l'usage des simples gens. La rédemption des premiers s'accomplit beaucoup plus par la connaissance et la contemplation du Rédempteur que par son sacrifice sur la croix. Sans doute, il ne leur suffit pas de vouloir connaître Jésus Christ pour être sauvés. Ils n'arrivent à une connaissance pleinement salvatrice qu'aidés par Dieu. Cependant leur salut ne s'opère pas précisément par la vertu de la croix ; ils pourraient s'en passer. Ce n'est pas pour eux que Paul s'est écrié : « Je prêche Jésus-Christ crucifié ». Cette parole s'applique aux simples croyants. C'est pour eux, à leur bénéfice que s'accomplit le sacrifice du Calvaire. M. Harnack déclare que la doctrine de la Rédemption d'Origène se rapproche singulièrement de celle de Valentin. C'est la vérité historique même. C'était justement dans sa conception du salut que notre théologien se rapprochait le plus de la doctrine gnostique. Les textes nous le montreront. Si ce fait avait été souligné, on comprendrait mieux la doctrine de notre théologien et son vrai

caractère. Mais si sur ce point Origène a une conception qui paraît apparentée à celle des théologiens gnostiques, cette même doctrine de la Rédemption marque encore plus d'affinité avec la philosophie grecque. Le nerf en est l'idée d'éducation. Pour Origène la rédemption est essentiellement le résultat d'une divine pédagogie, et c'est pour cette raison qu'elle finira par s'étendre à tous les êtres doués de raison. Dieu est un éducateur. C'est l'idée maîtresse de la pensée grecque depuis Socrate jusqu'à Plutarque. Le génie hellénique a créé la pédagogie, et l'on sait la place que fait à cette grande idée l'auteur de la *République* et des *Lois,* comme l'auteur de la *Morale à Nicomaque* et de la *Politique*, comme aussi Plutarque ou Épictète. Chose curieuse, M. Harnack ne l'a nulle part mentionnée.

Par contre, il a longuement insisté sur les explications qu'Origène a multipliées à propos de la mort sur la croix. Notre théologien a fait un grand effort, semble-t-il, pour en établir la valeur salvatrice, et en donner une interprétation dogmatique. Or il se pourrait que M. Harnack ait exagéré sur ce point la préoccupation d'Origène. Ce sont certains textes des Écritures qui l'embarrassaient et qui l'ont contraint d'imaginer une explication plus ou moins suffisante. Cela ne veut pas dire que dans le fond il ait envisagé la mort sur la croix comme la pierre angulaire de l'édifice, comme le fondement même de l'universelle rédemption. Si l'on s'était rendu compte, qu'en tant que penseur Origène était encore plus philosophe de son temps que pur théologien et homme d'église, on n'aurait pas attaché autant d'importance à ses réflexions après tout occasionnelles, sur la valeur rédemptrice de la mort de Jésus.

Quoi qu'il en soit, ces quelques remarques suffiront croyons-nous, pour montrer qu'on ne saurait trop replonger Origène dans l'ambiance philosophique de son temps, si l'on veut le bien comprendre.

* * *

Pour la bibliographie complète et détaillée d'Origène, il suffit de renvoyer le lecteur aux excellents articles d'Encyclopédie que nous possédons, au *Diction. of christian Biography*, 1887, article de Westcott, à la *Realencyclopedie für protest. Theol. u. Kirche*, 1904, article de Preuschen, à la grande *Patrologie* de Bardenhewer II[e] vol. p. 68 à 158, 1907; à l'Encyclopaedia of *Religion and Ethics*, 1908, article de Inge : Alexandr. theology; à *Religion in Gesch. u. Gegenwart*, article de Schele, 1913; au *Diction. apolog., de la Foi catholique*, article de A. d'Alès, Origénisme 1920.

ERRATA

P. 15 note et p. 28 note, lire Diogène Laërce.
P. 70, ligne 22, remplacer deux fois à par de.
P. 74, 78, lire Apollonios.
P. 110, ligne 21, ou au lieu de où.
P. 149, ligne 18, lire εἰκόνας.
P. 161, note 3, lire θεοῖς.
P. 168, 169, 170, 173, 175, lire partout Ermotime.
P. 210, note 1, lire ἑαυτοῦ.

TABLE DES RÉFÉRENCES

Alès A. d', 239.
Alexandre d'Abonotique, 203.
Alexandrie, 2, 6.
Anaxarque, 19.
Antiochus, 29 (note), 65 et suiv., 212.
Apollonios de Tyane, 6, 193-207.
Apulée, 210 (note).
Arcésilas, 21 et suiv.
Archytas, 194 (note 1).
Aristide, 7.
Aristoclès, 45 (note).
Ariston, 18.
Aristote, 59, 61, 75, 105, 118 (note), 126, 130, 196.
Arnim 10 (note), 27 (note 2).
Arnim, von, 22 (note), 29 (note), 141 (note 1), 144 (note), 147, 151 (note).
Aulu Gèle, 79 (note).
Bardenhewer, 239.
Bardy, 221 (note).
Basilide, 4, 152.
Baur, 196 (note 1).
Bigg Ch., 228-232.
Bonhöffer 79 (note 1).
Bréhier, 10 (note), 46 (note), 69 (note).
Brochard V., 10 (note), 16 (note), 29 (note), 32 (note), 57, 59.
Burnet John, 193 (note), 194 (note 1).
Carnéade, 21, 28 et suiv., 31 (note), 63, 83 et suiv.
Caton le censeur, 33.
Celse, 2, 182-192, 199, 200 (note 2).
Cerdon, 17.
Chassang, 196 (note 1).
Chrysippe, 27, 49 (note), 81 et suiv., 95.
Cicéron, 15, 16 (note), 17, 18, 21, 26, 33, 34, 35, 41, 43, 44, 194 (note 1).
Clément d'Alexandrie, 2, 3, 25, 30, 86, 214, 233.
Clerc Ch., 99 (note), 142 (note), 196 (note 1).
Clitomaque, 28 (note), 32 (note).
Colardeau, 80 (note), 81.
Crantor, 21.
Cratès, 173.

Croiset A., 26 (note 2), 136, 141 (note), 154, 196 (note 1).
Cumont F., 176.
Delatte, 193 (note), 194 (note 1).
Démocrite, 19.
Denis J., 220-228.
Diels. 99 (note).
Diogène Laërce, 22 (note), 27, 28 (note), 45 (note), 49 (note).
Diogène de Sinope, 143, 145, 146
Dion de Pruse, 140-153.
Enésidème, 45 (note), 48, 49, 70 et suiv.
Epictète, 42 (note), 77-98, 127, 129.
Epicure, 12, 83 (note), 101.
Eusèbe, 11 (note), 21 (note), 25 (note 1), 28 (note), 45 (note), 197, 198, 208, 209.
Evhémère, 117.
Faye E. de, 4 (note) 99 (note), 177 (note).
François L., 142 (note), 147, 151.
Freese, 45 (note).
Geffcken, 197 (note 1).
Gödeckmeyer, 46 (note).
Gréard (Octave), 99 (note).
Harnack, 232-238.
Heinemann, 10 (note).
Héracléon, 4, 234.
Héraclès, 195.
Héraclite d'Éphèse, 36, 47.
Hésiode, 115.
Hiéroclès, 197 (note 1).
Hild, 99 (note), 110 (note).
Hippolyte, 17.
Hirzel 10 (note), 28 (note), 32.
Huet, 216-218.
Inge, 239.
Irénée, 17.
Jérôme, 219, 220, 227.
Justin Martyr, 209.
Justinien, 216, 220.
Kayser, 196 (note 1).
Kœtschau, 221.
Krohn, 151 (note).
Latzarus, 99 (note), 106, 127, 128 (note 3), 137.
Lévy Isidore, 194 (note).
Lucien de Samosate, 146, 165-181.
Lysis, 194 (note 1).
Maccol, 46 (note),
Marc Aurèle, 12, 39, 61, 74, 78 (note 1), 88.
Marcion, 4, 119.
Maxime de Tyr, 141 (note), 154-164.
Mayor, 28 (note).
Métrodore, 32 (note), 48.
Millet, 197 (note).
Moderatus, 194 (note 1).
Mommsen, 28 (note).
Monceaux P., 129 (note).
Moragénès, 200.
Musonius, 72, 78 (note 1), 81 (note).
Nicomaque de Gérasa, 194 (note 1).
Nigidius Figulus, 194 (note 1).
Nouvelle Académie, 21-44.
Numénius, 21 (note), 28 (note), 208-210.
Panétius, 43, 67, 68, 69.
Pascal, 215.
Philolaos, 194 (note 1).

Philon d'Alexandrie, 27, 30.
Philon de Larisse, 50 (note), 72.
Philostrate, 193, 196 (note 1), 200, (note 2).
Photius, 45 (note), 143.
Platon, 35, 41, 95, 106, 107, 114, 126, 128, 130, 133, 182 et suiv., 196.
Pline l'Ancien, 33 (note).
Plotin, 10, 218.
Plutarque, 24 (note), 29 (note), 99-141, 155, 188, 191, 235.
Polémon, 21.
Polybe, 143.
Porphyre, 1.
Posidonius, 37, 43, 67 et suiv.
Preuschen, 239.
Protagoras, 47.
Pyrrhon, 15-20, 45.
Pythagore, 17, 105, 146, 193 et suiv.
Quinet Edgar, 172.
Redepenning, 218-220.
Reid, 28 (note).
Reinhardt, 69 (note).
Renan, 6 (note), 79 (note).
Réville J., 196 (note 1).
Rhode E., 141 (note).
Robin J., 16 (note), 46 (note), 78 (note 1), 131 (note), 194 (note).
Rufin, 220 et suiv.
Saisset, 45 (note).
Schenkl, 90 (notes 2 et 3).
Schmekel, 10 (note), 43 (note), 68 (note 1), 69 (notes 1, 2, 3), 70 (note 1).
Sénèque, 39, 43, 74, 78 (note 1), 81 (note), 207.
Sextus Empiricus, 21 (note), 24 (note), 26 (note 3), 30 (note), 37 (note), 47 (note 2), 49, 50-62, 70 et suiv.
Simon de Gitton, 17.
Socrate, 25, 90, 172, 234.
Stobée, 78 (note 1).
Strache, 65, 67 (notes 1 et 2).
Susemihl, 68 (note 1), 79 (note).
Tatien, 209.
Tertullien, 17, 234.
Thiaumont, 10 (note).
Timon, 15, 19.
Toutain, 5 (note).
Valentin, 5, 122, 237.
Vallette P., 210.
Vopiscus, 6.
Weil H., 142 (note).
Weinreich, 176.
Wendland, 78 (note 1).
Westcott, 239.
Xénophon, 151.
Zeller, 10, 16 (note), 22 (note 1), 32 (note), 34 (note), 46 (note), 49 (note), 55, 66 (note 1), 67 (note 3), 68 (note 1), 99 (note), 125 (note 7), 136, 193 (note), 194 (note 1), 196 (note 1), 208 (note 1).
Zénon, 86, 233.

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

Pages

AVANT-PROPOS . . . . . I-III

CHAPITRE I^er^. — Le problème des sources de la pensée d'Origène. 1-7

Chez lui un philosophe de ce temps et un chrétien authentique coexistent. — Ils cherchent à s'accommoder l'un à l'autre. — Tentatives antérieures de rapprochement du christianisme et de la philosophie. — Les théologiens gnostiques, Clément d'Alexandrie. — Comment se pose le problème du rapprochement en ce qui concerne Origène. — Influence des gnostiques sur lui. — Les religions syncrétistes sans action appréciable sur lui. — Le christianisme d'Origène exclusif.

CHAPITRE II. — De Pyrrhon a Plotin. 8-14

Une étude nécessaire. — Il ne suffit pas de relever les analogies entre les doctrines des philosophes grecs et celles d'Origène. — La philosophie alors tournée vers la morale et vers la théologie. — La période d'Arcésilas à Plotin moins étudiée. — Nécessité d'en faire un tableau sommaire. — Ce tableau doit embrasser environ six siècles de l'histoire de la philosophie grecque.

CHAPITRE III. — Pyrrhon et les origines du scepticisme. 15-20

Sources de notre connaissance de ce philosophe. — Leur insuffisance ; ce qu'elles nous donnent. — Causes profondes de l'anti-dogmatisme de Pyrrhon ; son rôle dans l'histoire des idées. — Timon.

Pages

CHAPITRE IV. — La Nouvelle Académie. 21-44

Arcésilas ; son rôle ; sa doctrine. — Arcésilas et le stoïcisme ; son scepticisme critique et la tradition de Platon. — Carnéade ; note critique sur les sources ; la critique de ce philosophe porte sur le problème de la connaissance ; son talent ; son influence sur la destinée du platonisme ; sa critique des fondements de la morale ; l'opposition qu'elle soulève ; sa critique religieuse ; la réplique du stoïcisme ; esquisse de la controverse. — Les conséquences de la critique de Carnéade et de son école : répercussion de ses idées sur l'opinion.

CHAPITRE V. — La dernière floraison du scepticisme. 45-64

Renaissance du scepticisme de Pyrrhon. — Discussion critique de la date de sa réapparition. — Explication et de l'éclipse de cette école et de sa renaissance. — Énésidème. — Ce que l'on en sait. — Sextus Empiricus ; date de son activité ; ses écrits. — Analyse des *Hypotyposes pyrrhoniennes*. L'effet qu'a dû produire la dialectique de Sextus. — Sa morale et sa critique du dogmatisme stoïcien. — Le scepticisme critique, signe de la persistante vigueur de la pensée grecque.

CHAPITRE VI. — De l'influence du scepticisme grec. 65-76

La réaction qu'il provoque. — Antiochus d'Ascalon. — Son effort pour associer les philosophies positives contre les philosophies négatives. — Sa critique du scepticisme critique. — Les grands systèmes s'affirment de nouveau. — Le platonisme ; le stoïcisme ; ce que deviennent ces systèmes aux deux premiers siècles de l'ère chrétienne.

CHAPITRE VII. — Épictète. 77-98

Note critique. — Épictète et les doctrines de son école. — La théorie pas un but en soi, mais un moyen ; sa philosophie est un pragmatisme. — Les écoles qu'il répudie et la critique qu'il en fait ; la philosophie qu'il reconnaît — Analogie sur ce point avec celle de Clément. — Comment Épictète appliquait les principes de son école. — Exemples. — Son culte pour Socrate et pour Diogène. — Sa tendance religieuse et même mystique. — Son idée de Dieu ou Zeus ; la providence ; les oracles. — Sa philosophie est une interprétation réaliste et pratique du stoïcisme.

Pages

CHAPITRE VIII. — PLUTARQUE. 99-123

Note critique. — Son attitude envers Épicure et son école, son *Adversus Colotem* et envers le stoïcisme, ses deux traités *des contradictions des stoïciens* et *des notions communes*. — Ses sympathies pour les péripatéticiens ; son admiration pour Platon. — Le point de vue de M. Latzarus exagéré. — Les idées religieuses de Plutarque. — Analyse du *De sera numinis vindicta*. - Analyse du *De defectu oraculorum* ; ses idées sur les démons, les oracles, la divination. — Le *De Iside et Osiride* une allégorie ; comment Plutarque traite les mythes. — Pourquoi choisit-il celui-là ?

CHAPITRE IX. — LES DOCTRINES DE PLUTARQUE. . . . 124-140

Sa doctrine de Dieu. — Analogie avec celle d'Origène. — Sa doctrine de la fatalité. — Sa cosmologie ; Plutarque dualiste ; les raisons de son dualisme. — La pluralité des mondes. — Sa doctrine des intermédiaires. — Plutarque et les religions populaires ; le *De superstitione*.

CHAPITRE X. — DION DE PRUSE 141-153

Note critique. — Sa vie et son œuvre. — Ses idées morales et religieuses. — Ses discours sur Diogène. — Ce qu'il doit au stoïcisme et au platonisme. — Sa doctrine de Dieu. — Son discours sur le Zeus de Phidias. — Influence de son exil sur sa pensée et sur son caractère.

CHAPITRE XI. — MAXIME DE TYR. 154-164

Il représente le philosophe moyen de son temps. — Ses idées religieuses ; le XI^e^ discours et son idée de Dieu ; l'administration du Cosmos, discours VIII et IX ; ce qu'il pense des mythes, discours IV ; de la prière, discours V ; des oracles, discours XIII. — Il admet les images des dieux. — Les fins qu'il propose au philosophe.

CHAPITRE XII. — LUCIEN DE SAMOSATE. 165-181

Sa carrière. — Pourquoi il a abandonné la rhétorique ; son *Pêcheur* ; *la double accusation*. — Ce qui l'a éloigné de la philosophie. — Son *Ermotine*. — Ses idées religieuses ; ce qu'il pense de la mythologie classique ; son *Prométhée* ; *ses Dialogues des dieux* ; ses *dialogues maritimes* ; ses *dialogues des morts*. — Lucien et les religions

Pages

syncrétistes. — Son *Alexandre d'Abonotique* et son *Peregrinus*.

CHAPITRE XIII. — Celse. 182-192

Ses doctrines; celle de Dieu; celle de la Providence; les ministres des dieux; leur condition. — Ce qu'il pense des religions particulières. — Il veut le maintien du culte national; il défend le culte d'Asclépios; il reproche aux chrétiens de refuser leurs hommages aux dieux, aux héros, aux empereurs. — Ce qu'il pense des rites, des oracles. — Sa critique des abus et des charlatans.

CHAPITRE XIV. — Apollonios de Tyane. 193-207

Note critique. — Résurrection du pythagorisme, ses causes. — Alliance du néopythagorisme et de la religion. — L'Apollonios de la légende et celui de l'histoire. — Le roman de Philostrate; analyse de ce livre; le philosophe tel qu'il le dépeint.

CHAPITRE XV. — Numénius. Conclusion. 208-215

Les fragments qui subsistent de ses écrits. — Leur contenu. — Tendances de ce philosophe.

Conclusion : Vue d'ensemble sur l'histoire de la philosophie postclassique; son œuvre de destruction et de reconstruction. Elle crée les conditions qui ont été favorables à l'apparition de la théologie de l'École chrétienne d'Alexandrie.

INTRODUCTION BIBLIOGRAPHIQUE A L'ÉTUDE D'ORIGÈNE. 216-239

Huet et ses *Origeniana*; Redepenning, son édition du *De Principiis* et son livre sur Origène; J. Denis, de *la philosophie d'Origène*; Ch. Bigg, *The christian platonists of Alexandria*; le chapitre de M. Harnack sur Origène dans sa *Dogmengeschichte*. — Autres publications et études sur Origène.

TABLE DES RÉFÉRENCES. 241

Le Puy-en-Velay. — Imprimerie LA HAUTE-LOIRE.

208.32 Origene- Sa Vie /
Or4F E. Faye
v.2

//

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709